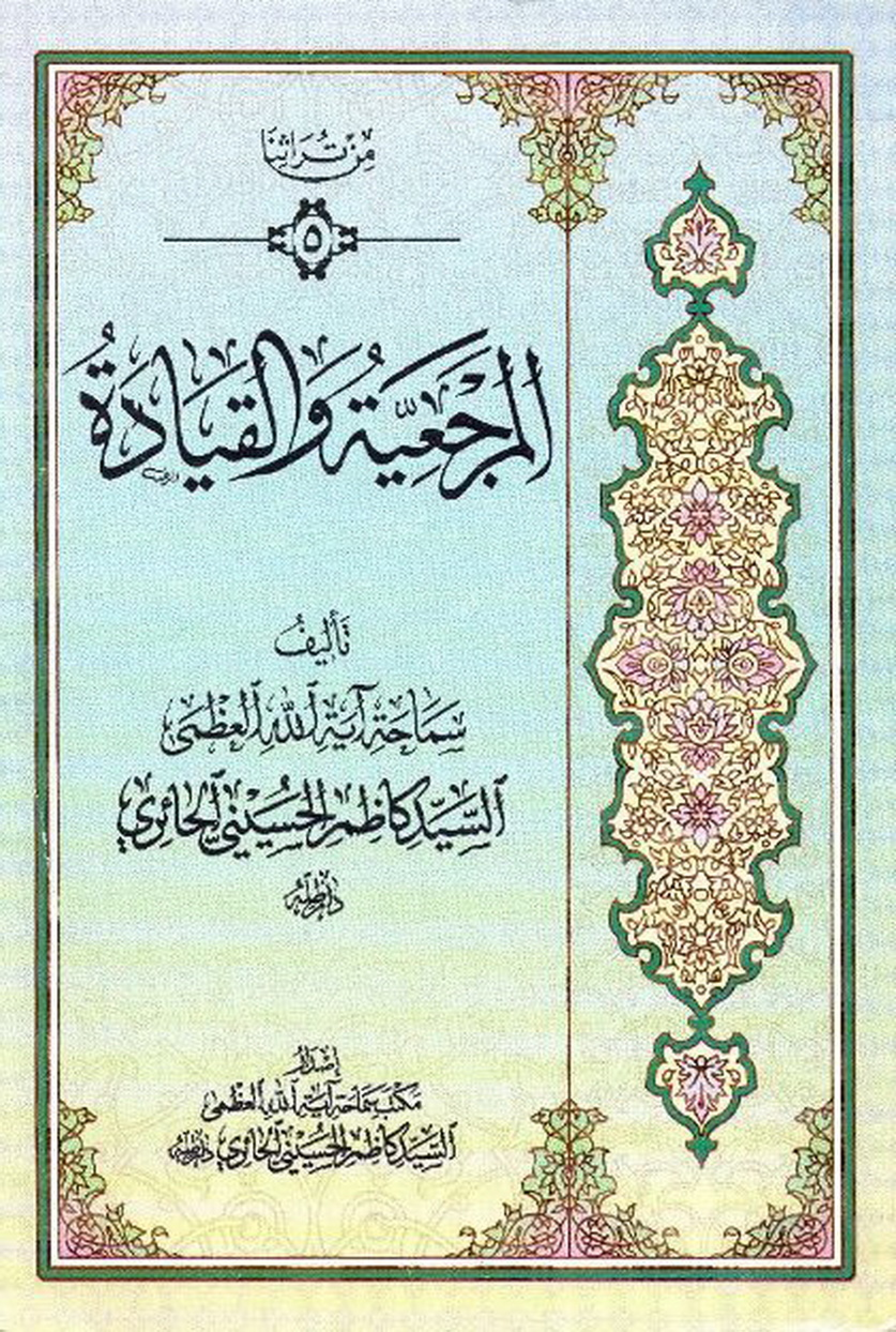

من تراثنا
٥
المرجعية والقيادة
تأليف
سماحة آية الله العظمى
السيد كاظم الحسيني الحائري
دام ظله
إصدار
مكتب سماحة آية الله العظمى
السيد كاظم الحسيني الحائري دام ظله



المرجعية والقيادة



المرجعية والقيادة

محاضرات: آية الله العظمیٰ السيّد كاظم الحسيني الحائري (دام ظلّه العالي)

الناشر: دارالتفسير

الطبعة وتاريخ النشر: الثالثة ١٣٨٣هـ. ش ١٤٢٥هـ. ق

المطبعة: نگين

عدد المطبوع: ١٠٠٠٠ مجلّد

شابك: ٠-١٠-٧٨٦٦-٩٦٤

ايران ـ قم ـ شارع معلم ـ انتشارات دارالتفسير

تليفون ٧٧٤٤٢١٢ ـ تلفاكس ٧٧٤١٦٢١

المرجعيّة والقيادة

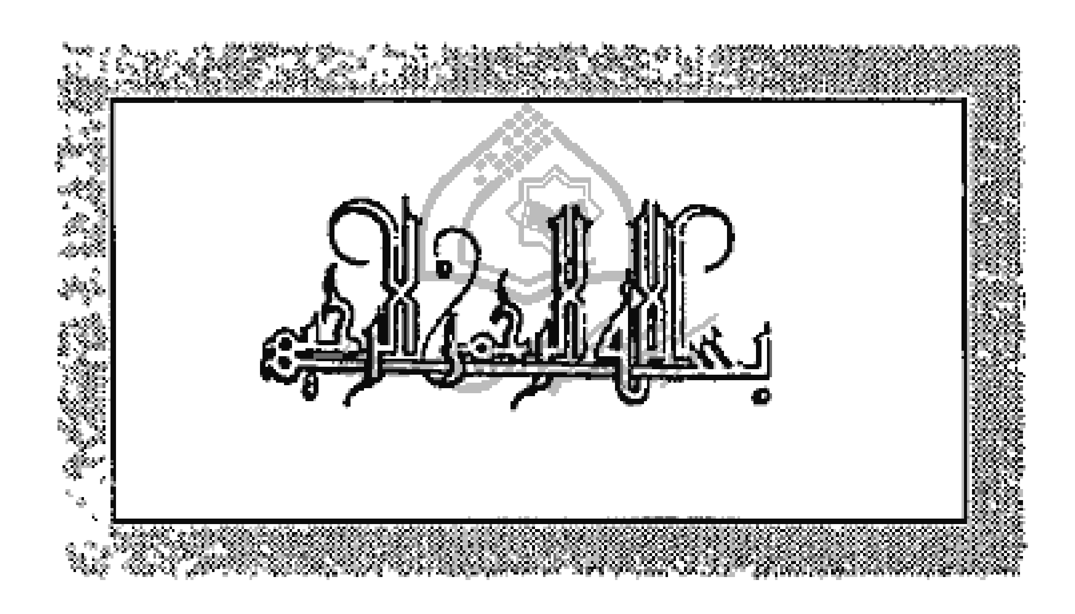
محاضرات

لسماحة آية الله العظمى السيّد كاظم الحسيني الحائري (دام ظله)

اصدار:

مكتب آية الله السيّد كاظم الحائري (دام ظله).




بسم الله الرحمن الرحيم



المحتويات

الفصل الثاني

المرجعية الدينية وولاية الفقيه

الفصل الثالث

الإشكالات على العمل المرجعي

ملحق

بحوث في القيادة والحكومة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله الطيبين الطاهرين

وبعد فإنّ فكرة الإمامة لدى الشيعة لهي فكرة بقاء القيادة الإسلاميّة من بعد الرسول ﷺ حيّة محرّكة لعجلة الحياة الدينية بالوجه الكفيل لسعادة الدنيا من ناحية، باعتبار أنّ الإسلام نظام كامل شامل للحياة البشرية، كافل لجميع المصالح الماديّة، ولسعادة الآخرة من ناحية أُخرى باعتباره النظام الكفيل بتنمية الجانب الروحي والمعنوي للإنسان، ممّا يؤدّي إلى سعادته حين لقائه الله ـ عزّ وجلّ ـ.

ونظام كهذا لا يمكن أن يعيش بين الناس لحظة واحدة من دون قيادة إلهيّة منصوص عليها من قبل نفس هذا النظام، وهذه القيادة هي المسمّاة بالإمامة بمعناها العام.

وهناك رأيان متعاكسان في الإمامة بين تفريط وإفراط:

أحدهما: رأي تقليدي وجدته عند شرذمة قليلة من الناس لم يعوا الحقائق حتّى بعد قيام الجمهوريّة الإسلاميّة المباركة التي أدّت إلى توعية الكثيرين، إذ بقوا مصرّين على القول بأنّ الحكم مخصوص بالإمام المعصوم، وإنّ الإمامة تبقى ـ بمعنى القيادة ـ معطّلة في زمن الغيبة إلى أن يظهر الحجّة (عجّل الله تعالى فرجه).

وثانيهما: رأي انحرافيّ آخر رأيته أخيراً في بعض الكتابات، وهو الرأي القائل بأنّ إيمان الشيعة اليوم بضرورة استمرار الإمامة والقيادة لإدارة دفّتي الحكم ولتمشية أمور المسلمين يعني أنّهم قد تنازلوا عمّا كانوا يعتقدونه من شرط العصمة في الإمام؛ لوضوح أنّ إمام المسلمين الظاهر اليوم ليس معصوماً.

ولقد غفل صاحب هذا الرأي، أو تغافل عن أنّ الشيعة لم يكونوا يقصدون بالإمامة المشترط فيها العصمة معناها العامّ، وهو القيادة.

ذلك أنّ الإمامة لها معنى خاصّ تمتاز الشيعة عن سائر فرق المسلمين بالإيمان بها، ولها معنى عامّ يؤمن به كلّ مسلم معتقد بضرورة إقامة الحكم الإسلامي على وجه الأرض.

فالإمامة بمعناها الخاصّ تعني منصباً إلهيّاً مقترناً بنوع من الارتباط الغيبي بالله سبحانه، وبمستوى من الهيمنة التكوينيّة على العالم. وهذا المعنى من الإمامة تعتقد الشيعة أنّها لا تكون إلّا بنصّ خاصّ على شخص معيّن، وهذه هي المشروطة بالعصمة، وتتمثّل اليوم بشخص الإمام المهديّ (عجّل الله تعالى فرجه)، الذي لولاه لساخت الأرض بأهلها، وهو السبب المتّصل بين الأرض

والسماء.

وليست غيبة الإمام الحجة عليه السلام عن الأنظار تعني عدم تأثيره في الأرض وعلى المجتمع، بل مَثَلُه في الغيبة مَثَل الشمس إذا غيّبتها السحاب، كما ورد في التوقيع المعروف[1].

وهذا هو اعتقاد الشيعة في إمامهم المعصوم.

أمّا الإمامة بمعناها العامّ فهي تعني القيادة الظاهريّة للأمّة الإسلاميّة، وتكون لغير المعصوم ـ أيضاً ـ بعنوان النيابة عنه لدى عدم حضوره، وهذه مشروطة بأعلى درجات العدالة، وليست مشروطة بالعصمة. وتثبت بالنصّ العام على من وجدت فيه مواصفات معيّنة، كما ثبت أيضاً بالنصّ الخاصّ للنواب الأربعة في زمن الغيبة الصغرى.

ومن هنا يبدو أنّ بحث الإمامة بمعناها الخاصّ ـ والذي تمتلك الشيعة بحمد الله كتباً كثيرة ووافرة عنه ـ ليس كافياً لتمشية أمور الشيعة اليوم، بل لابدّ من بحث الإمامة بمعناها العامّ أيضاً، وذلك لربط واقع المسلمين المعاصر بالماضي من ناحية ولإعطاء الإسلام حركيّته وحيويّته وأسلوب تطبيقه كنظام كامل شامل للحياة على وجه الأرض من ناحية أخرى.

وقد جاء كتابنا السابق «الإمامة وقيادة المجتمع» ـ الذي كان تجميعاً لمحاضراتنا في شهر رمضان من سنة ١٤٠٦ هـ ق ـ أكثره مكرّساً لبحث إمامة

---

(١) الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ط ٢، ١٣٩٥هـ، ب ٤٥ ذكر التوقيعات، التوقيع الرابع، ص ٤٨٥.

أئمتنا المعصومين عليهم السلام وقيادتهم، ما عدا الصفحات الأخيرة التي كتبت بعنوان «لمحة عن ولاية الفقيه».

أمّا هذا الكتاب فهو مكرّس لتكميل دور ذلك الكتاب الماضي ولبيان شروط وأُسس قيادة الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة، والتي لم ترد في الكتاب الأوّل إلّا في الصفحات الأخيرة، وقد أسمينا هذا الكتاب بـ«المرجعية والقيادة» فهذان الكتابان يكمّل أحدهما الآخر.

وجدير بالذكر: أنّ هذا الكتاب أيضاً تجميع لمحاضراتنا في شهر رمضان من سنة ١٤٠٨ وقد استنسخها من أشرطة (الكاسيت) على الأوراق الشابّ الهادف الفاضل محمّد جواد الزبيدي (حفظه الله)، وكان مصمّماً على طبعها على شكل كتاب، فلم يتمكن من ذلك، وكنت قد كتبتُ له أيام تصميمه ذاك تقريظاً، طلب منّي ومع اكتمال مشروع الكتاب درجه ضمن التقديم فاستجبت لطلبه تكريماً لجهده. وهذا هو نصّه:

«بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله والصلاة والسلام على محمّد وآله الطيبين الطاهرين.

﴿إن الحكم إلّا لله﴾ هذه كلمة ذكرت في القرآن ثلاث مرّات.

إنّ الفصل بين الإسلام والحكم غباء أو معاداة للإسلام، وإنّ افتراض اختصاص حكم الإسلام بزمان حضور الإمام المعصوم اتهام للإسلام بالنقص في زمن الغيبة، وإنّ غياب حكم الإسلام عن البلاد الإسلاميّة يوجب غياب أكثر الأحكام الشرعيّة عن الساحة، وإنّ تجسيد منصب الحكومة والولاية في الإسلام في غير المتخصّص لفهم الإسلام هي

الأخرى خيانة كبرى عن عمد أو غير عمد بمدرسة الإسلام.

إنّ الكتاب الحاضر تجميع لمحاضرات ألقيتها في شهر رمضان المبارك في سنة ١٤٠٨ الهجرية القمرية في قم المقدّسة حول مبدأ ولاية الفقيه وعلى أساس أنّ الحضّار كانوا بمستويات مختلفة، وأكثرهم من الوسط العامّ المؤمن؛ فلهذا حاولنا التبسيط من ناحية وترك دقائق الأفكار حول الموضوع من ناحية أُخرى كي يكون البحث بمستوى فهم عامّة المؤمنين.

وإنّي أشكر اهتمام قرّة عيني العزيز محمّد جواد الزبيدي (حفظه الله تعالى) بتجميعها وطبعها ونشرها، وهذا من شأنه الكريم، فإنّي وجدته مهتماً بما يراه تحت قدرته من خدمات لدين الإسلام الحنيف، فجزاه الله عنّي وعن الإسلام وعن المؤمنين خير الجزاء، والسلام عليه وعلى المؤمنين كافّة ورحمة الله وبركاته.

١٢ شهر رمضان ١٤٠٩ كاظم الحسيني الحائري».

وبعد ذلك أصبح قرّة عيني العزيز (أبو زين العابدين البكري حفظه الله) الذي هو من أُولئك الشباب الرساليين والكتّاب الجيّدين الذين نعقد عليهم الآمال بصدد تكميل المشروع، وتبديل لغة المحاضرة فيه إلى لغة الكتاب وإعداده بتقسيمه إلى فصول واشتقاق العناوين لموضوعاته وحذف الزائد والمكرر، وتحقيق الروايات الواردة فيه، والإشراف على طبعه وجوانبه الفنيّة كافّة ضمن عمل مكتبنا.

ثمّ بعد ذلك ألقيت النظرة الفاحصة عليه لأجل التصحيح فكان هذا الكتاب الذي نرى أنّ امتيازه في سهولته التي تجعله متناسباً مع فهم عامّة الناس في حين

أنّ كتابنا «ولاية الأمر في عصر الغيبة» قد لوحظت فيه الدقّة الفنيّة والإحكام إلى حدّ قد يعسر فهمه الكامل إلّا على الخواصّ.

أسأل الله تعالى أن يجعل كلّ هذه الجهود خالصة لوجهه الكريم، وزاداً ليوم فقري وفاقتي يوم لا ينفع مال ولا بنون إلّا من أتى الله بقلب سليم.

كما وأسأله تعالى أن يديم على رؤوسنا ورؤوس المسلمين جميعاً ظلّ وليّ أمرهم سماحة آية الله العظمى السيد علي الخامنئي (حفظه الله). وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

كاظم الحسيني الحائري

شوال ١٤١٨ هـ ـ قم المقدّسة



مقدّمة

شهد الفقه السياسي الإسلامي في غضون البضع عشرة سنة الماضية تطوّراً ملحوظاً في مجال بلورة النظرية السياسية الإسلاميّة في الحكومة وقيادة الدولة على وفق مبدأ ولاية الفقيه، وقد كان لتأسيس الدولة الإسلاميّة على يد الإمام الخميني‏ؒ التأثير الكبير في دفع عجلة التنظير في هذا الاتجاه، من حيث كون التنظير أصبح حاجة عملية وضرورية يمليها الواقع المعاش للنظام السياسي الإسلامي، ومجمل التحدّيات التي تواجهه، وهي تحدّيات تجد حلولها في التأسيس الفقهي الذي يضطلع به الفقهاء الواعون.

إنّ أصل التفكير في المسألة السياسية من قبل الفقيه كان يواجه عقبات كثيرة من قبل الذين لا يرون ثمّة جدوى من هذا التفكير طالما أنّ السياسة بنظرهم لا تلتقي مع الفقه أو مع وظيفة عالم الدين حيث إنّ أمرها متروك للسياسيين، وللفقه والفقيه مجالاتهما الخاصّة التي ليس بينها التصدّي لقيادة المجتمع وسياسة الأمة، وانّ أمر إصلاح شؤون الرعية متروك للمعصوم الغائب بعد

ظهوره (عج).

وكان مقتضى الأمر هو إرجاء التعاطي مع السياسة الى زمن ظهور المعصوم، وترك الأمور على ما هي عليه ولمزيد من العبثيّة والفوضى والانحلال، فلربّما تعجّل الفوضى (والفساد) بظهور المنقذ الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً..!؟

وكان أخطر ما في هذا الاتجاه أنّه يتشبّث بمبرّرات (شرعيّة) ويدّعي استمداده مرجعيّته الفكريّة والتشريعيّة من ذات العقيدة الإسلاميّة، أو من موروث فقهي وكلامي قديم قرر إرجاء العمل السياسي الى حين بعيد المدى وربّما لا متناهي!.

لقد كان وراء هذا الاتجاه أسباب ـ ظرفيّة ـ كانت قائمة وقت صدور هذه الآراء منها ما هو موضوعيّ ومنها ما هو نفسيّ ومنها ما هو حكوميّ (سلطانيّ) نجم عنها بشكل عام هذا التداعي الخطير على صعيد المعرفة الإسلاميّة والواقع الاجتماعي والسياسي للأمّة.

فالأسباب الموضوعيّة لمدرسة الإرجاء السياسي، تتمثّل في الاقصاء المستمر لأئمة أهل البيت ومواليهم من أخذ دورهم الطبيعي في قيادة التجربة السياسية، ويذكر التأريخ ان جميع الخلفاء الذين تسنموا مناصب الرئاسة في الدولة الاسلامية أحجموا عن تولية العلويين في مناصب الدولة أو إسناد مسؤولية حقيقية اليهم، بالاضافة الى فرض الطوق عليهم ومطاردتهم والتنكيل بهم لا لشيء إلّا لأنهم كانوا يمثّلون الطريقة الصحيحة في المنهج والفكر

والعقيدة، فكان طبيعياً أن ينكفأ العمل السياسي ويتضائل تدريجياً ـ مع وطأة تلك الظروف ـ الى أن وصل الى حالة نكوص شبه مطلق في عصر الغيبة الكبرى انعكس سلبياً حتّى على مسألة التعاطي النظري مع القضايا السياسية، فضلاً عن العمل على تسلُّم مقاليد الأمور. فهذا أمرٌ لم يخطر ببال!

أمّا الأسباب النفسيّة فتتمثّل بما يمكن تسميته بـ(صدمة الغيبة) التي نجمت عن غيبة الإمام الثاني عشر ﷺ ـ رغم أنّه خفّفت من شدّتها الغيبة الصغرى الممهّدة للتحوّل الكبير في مسار الإمامة ـ والتي انعكست بهيئات عدّة كان أبرزها تصوّر عدم إمكانية الانتصار بغير المعصوم ﷺ، تطوّر بعدئذٍ الى تبريره فكرياً وعقائدياً فصارت (التقية) مبدءاً سياسياً ومنهجاً في السكون لا يُحاد عنه، وصار كل قيام وثورة وتعاطٍ مع السياسة قبل ظهور المعصوم ـ في زمن الغيبة الكبرىٰ ـ يُعد عملاً غير صحيح وربّما انحرافياً، محكوماً عليه بالفشل.

على أنّ ثمّة من كان يغذي هذا الاتجاه ويكرّسه أكثر فأكثر، ولأغراض تتمثّل في إقصاء التشيّع عن ساحة الفعل التاريخي والعمل السياسي والاجتماعي، هو حكومات الجور والانحراف التي كان من مصلحتها ظهور هذه الآراء والاتجاهات في حركة التشيّع لإقصائه نهائياً من الحياة. فتكرّس الخوف من السلاطين مع الصدمة الناجمة عن غيبة الإمام (ع) وتداعياتها، لانتاج نمط جديد وفريد للحياة الإسلاميّة (الشيعيّة) جعلها في نهاية المطاف محجورة مقصية مستسلمة لأقدار السلاطين ومقتضيات القدر..

أمّا السبب الحكومي السلطاني فهو ما كانت تمارسه سلطات الجور من

تحريف مقصود للفكر الإسلامي في محاولة منها لاكتساب شرعيّة الحكم وإسكات المعارضة من خلال عملية معقدة من تزييف الحقائق والمبادئ سُخّر لها فقهاء وشعراء ومبتدعون، وكانت تسير جنباً إلى جنب مع سياسة البطش والقمع لكل معارضة مهما بدت ضئيلة، فنتج عنه تراث ضخم من الفقه السلطاني (الحكومي) الذي تكرّس يوماً بعد آخر الى أن امتد الى عصرنا الحاضر بهيئة نظريات وقوالب تميل باتجاهها العام الى تبرير سلطة الحكّام وسلوكهم وتحريم الخروج عليهم، وبالاضافة، سحب الشرعية عن كل معارضة، بل واعتبارها خروجاً عن الاسلام، أو بغياً أو ارتداداً أو انحرافاً في نهاية المطاف!؟

وكانت النتيجة العملية لكل ذلك أن برزت مدرسة فقهيّة ـ كلاميّة ـ خارج إطار التشيّع ـ متحالفة مع الأنظمة السياسيّة الجائرة أخذت على عاقتها إجراء أكبر عملية تحريف (تزييف) فكري (فقهي وكلامي) في تاريخ المسلمين، وقد زاد في زخم تأثيراتها وانتشارها خلوّ الساحة من معادل نوعي معارض ـشيعي ـ على صعيد المسألة الفقهيّة في الجوانب السياسيّة والاجتماعيّة للأسباب المذكورة آنفاً. ممّا جعل الطائفة الشيعيّة التي ولدت في رحمها (مدرسة الإرجاء السياسي) فقيرة ـ إلى حدٍ ما ـ في الانتاج الفكري عموماً والفقهي على وجه الخصوص.

خلافاً للطائفة الأخرى التي ولدت في رحمها مدرسة (الفقه السلطاني) والتي ابتدعت المزيد من الأفكار والآراء والنظريات على هذا الصعيد.

إنّ جهاد وعطاء علماء الشيعة في التاريخ المعاصر ليؤكّد على عظيم المسؤوليات التي نهضوا بها وتحمّلوا أعباءها في خضمّ التحولات الكبيرة التي طرأت على مجتمعاتنا الإسلاميّة خصوصاً بعد بروز الظاهرة الاستعماريّة وما نجم عنها من تداعيات كثيرة على صعيد الجغرافيّة السياسيّة، وقضايا المجتمع، وعلى صعيد الوعي والالتزام.

وكان باكورة جهادهم مقاومة الاستعمار والتغريب وبلورة الموقف الإسلامي الخالص من خلال تغلغلهم التربوي والثقافي في الأوساط الشعبيّة والذي أتاح لهم تأسيس الظاهرة السياسيّة التي لم تكن قد تبلورت في أشكال اجتماعيّة ملموسة رغم وجود النشاط السياسي النخبوي، والذي ما انفكّ يقلّل من شأن العلماء المجاهدين ويقدح في وطنيتهم ونضالاتهم، ويطرح البدائل النخبويّة لإزاحتهم من ساحة الفعل التاريخي، وصولاً إلى تحطيم الأرضيّة التي أقاموها والتي تحولّت بمرور السنين إلى برنامج عمل واضح انتج في نهاية المطاف الكيان المؤسسي الإسلامي متمثّلاً في الدولة الإسلاميّة، وفي بلورة النظريّة السياسيّة الإسلاميّة المعاصرة.

لقد كان ولم يزل أمام الفقهاء مهمات واسعة وخطيرة، ولعل أبرز تلك المهمات كسر طوق الجمود الفكري والفقهي الذي نجم عن الأوضاع التاريخية وموروث التجارب السابقة، والاستجابة لمتطلبات العصر وتوسيع نطاق التنظير الفقهي /السياسي في مجالات الفراغ الاخرى، فقد أمست الظاهرة الاسلامية وجوداً حضارياً تجاوز حدود المسألة السياسية، بل وتجاوز جميع العقبات

الموروثة من التاريخ في الاتجاهات التي مرّ ذكرها.

والمسألة المطروحة اليوم على بساط البحث هي مسألة التحديات الجديدة التي أفرزتها تجربة تطبيق الإسلام المعاصرة من جهة، والتحديات التي وفدت من التجربة الأوربية والتي وصلت موجاتها الى مجتمعاتنا على هيئة دعوات لعزل الدين عن السياسة، وعلمنة الدولة والمجتمع على وفق مقولة «ما للّه للّه وما لقيصر لقيصر»، وعلى هيئة تداعيات امتدت الى داخل الكيان الإسلامي ذاته من جهة أخرى، وهذا هو مكمن الخطورة في الوقت الراهن.

وقد قررت تلك التداعيات مماهاة موجة التغريب والعلمنة وشعاراتها في النهضة والتقدم والحداثة والعصرنة والتشبّه بها تحت ضغط هاجس اللحاق بالعصر ـ إذا ما أحسنا الظن بدعاتها ـ، أو تحت تأثير مباشر أو غير مباشر من الأوربَة والتغريب الممتدين الى داخل الكيان الإسلامي واللذين تبشّر بهما وتحمل تداعياتهما طبقة ثقافية ـ متثاقفة ـ سياسية نخبوية تشكلت على غرار تشكل النخبة العلمانية، وتعيش على هامش الإسلام، فتفكر خطأً وتنفث سمومها في أوساط المجتمع على هيئة إشكالات وطروحات تتحدث عن عزل «طبقة العلماء» عن السياسة والفكر، واستبدالهم تارة بمشروع النخبة الإسلاميّة المتحالفة في إطار سياسي[1]، أو في أي إطار آخر (جامعي ـ أكاديمي)[2]، وتارة أخرى من خلال طرح عناوين بديلة من أمثال (المثقف الإسلامي) و (المفكر

---

(١) هذا رأي طرحته بعض الأحزاب الإسلامية.

(٢) هذا الرأي طرحه أستاذ جامعي إيراني أثار ضجّة حول أفكاره في السنوات الأخيرة.

الإسلامي)[١]* في غمرة الانفلات الفكري ـ الذي لا يخضع لأية محدّدات وموازين ـ الذي يمثّل إحدى حالات التثاقف الطارئة والشاذة، وتحت طائلة دعاوى قاصرة تتمحور حول فكرة أنّ النهضة الأوربية لم يصنعها علماء الدين وإنّما صنعها المثقف والمفكر المتحرر والمتنور بأفكار الحداثة ومرجعيات العصر الحديث، وهي مرجعيات أهون ما يقال عنها (وفيها) أنّها تنحو منحىً انحرافياً يبتعد بها عن السماء. وهي إن كانت ملائمة للمجتمعات الغربية فلا يمكن أن تتجانس مع مجتمعاتنا أو تكون مقبولة من قبلها.

وقد تظهر هذه التحديات بهيئة مقولات فكرية متوترة وعصابية أكثر من ظهورها العلمي والمعرفي إذ هي تزعم ـ مثلاً ـ خلو الإسلام من تشريعات لنظام دولة سياسية، وأنّ الدولة لا يشترط فيها إسلاميتها بل يشترط فيها أن تكون (ديمقراطية) تمثل جمهورها الذين هم من المسلمين.

أو يقول البعض بأنّ مبدأ ولاية الفقيه هو مبدأ ابتدعه فقهاء الشيعة المعاصرون لتطوير النظرية السياسية الشيعية التي واجهت طريقاً مسدوداً مع طول غيبة الإمام الثاني عشر (عج)، فكان هذا المبدأ بمثابة نظرية جديدة وبديلة لفكرة الانتظار التي سأمها الشيعة، إلى آخر هذه الترّهات التي لا يمكن حملها على الفكر وعلى الإسلام، ولا يُحكم على قائليها بأقلّ من الشطط والانحراف

---

(١) راجع افتتاحية مجلّة التوحيد، تصدر عن مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، العدد (٧٧)، ايران ـ قم، ربيع الأوّل ١٤١٦هـ ـ آب ١٩٩٥م.

(*) علماً أن للمثقف أو المفكر الاسلامي دوراً مهماً في المجتمع ولكن لا يكون بأي حال من الأحوال بديلاً عن دور علماء الدين.

والانتهازية الفكرية والعقائدية.

ولكن وعلى رغم ذلك فإنّ ما يمكن به وصف هذه الآراء أنّها تتحدى مشاعر وعقيدة الطائفة وربما تهدد المجتمع بالتجزئة وخلق البلبلة الفكرية من خلال محاولة نسف الأسس والمرتكزات التي قام علها المجتمع الشيعي ـ والتى هي أحد أبرز خصائصه ـ والتي أكسبته صبغته المعينة وقوّته أزاء أعاصير الأعداء الموجّهة ضدها ـ أي الأسس والمرتكزات ـ، وهذا ما يجعل المسؤولية مضاعفة لمواجهة هذه التداعيات بطرح علمي بديل يجيب على الاستفهامات المثارة ـ خصوصاً في مجالات إفتراق النظرية عن التطبيق وملء مناطق الفراغ في الفكر السياسي المعاصر ـ من أجل تحصين المجتمع من تأثيراتها الضارة.

أمّا التحديات التي تتّسم بالموضوعية والطرح العملي، فهي التحديات التي يفرزها تطور الواقع الاجتماعي، والتي تحتاج الى إجابات علمية ودراسات موضوعية تقع مسؤوليتها أوّلاً وأخيراً على عاتق الفقهاء.

وإنّنا وجدنا سماحة آية الله السيد كاظم الحائري (دام ظله) قد وعى هذه المسألة مبكراً فكتب في مجال الفقه السياسي الإسلامي ما كانت الساحة الاجتماعية، والمكتبة الإسلاميّة بحاجة ماسة إليه، وقد كان باكورة أعماله الفكرية ـ السياسيّة كتاب «أساس الحكومة الإسلاميّة» الذي صدر عام ١٩٧٩م، ثم أعقبه بكتاب «الكفاح المسلّح في الإسلام»، ثم كتاب: «ولاية الأمر في عصر الغيبة»، ثم كتاب «الإمامة وقيادة المجتمع»، ثم هذا الكتاب: «المرجعية والقيادة»، والذي هو في أصله سلسة محاضرات تمّ تجميعها وإعدادها بالشكل

الماثل حالياً في الكتاب، ذلك غير عشرات الدراسات والمحاضرات المنشور منها وغير المنشور، في هذا المجال.

إنّ جلّ ما حوته هذه الإصدارات في مجال الفقه السياسي الإسلامي هو مناقشة الأسس التي تستند إليها النظرية السياسية الإسلاميّة في الحكومة وقيادة الدولة وإدارة المجتمع، ودحض النظريات الأخرى ومناقشة أدلّتها، وترجيح الأساس الذي قامت عليه بحوث سماحة المؤلف، وهو أساس مبدأ ولاية الفقيه، وبأسلوب استدلالي مقارن ناقش فيه النظريات الأخرى كالديمقراطية والشورى، وما الى ذلك من نظريات وآراء فقهية مطروحة، وردّ عليها مؤسّساً للنظريّة الإسلاميّة المتبناة.

لقد جاء كتاب «المرجعية والقيادة» حاوياً على جلّ الموضوعات المشار اليها آنفاً، فاحتوى على ثلاثة فصول وملحق، وكان الأوّل مكرساً لدراسة مبدأ الحكومة (الولاية) في الأنظمة السياسيّة العلمانيّة والإسلاميّة مفصّلاً في هذه الأخيرة على صعيد مفهومي الانتخاب والبيعة وأدلّتهما مع تركيزه البحث في البيعة لكثرة الشبهات المثارة حولها.

وفي الفصل الثاني كرّس البحث حول مبدأ ولاية الفقيه من حيث مبانيه العامّة وتعدّد الآراء فيه، ومناقشة كل رأي على حدة، سواء القائلين به أو المنكرين له، وتأكيده في نهاية المطاف على مبدأ الولاية مع بيان حدوده روائياً وعلى صعيد الواقع السياسي والاجتماعي.

وفي الفصل الثالث فقد كرّس البحث فيه للردّ على الشبهات والإشكالات

المثارة ضد المرجعيّة الدينية خصوصاً تلك المثارة من قبل بعض الأحزاب الإسلامية، وبيان نمط العلاقة الصحيحة التي يمكن أن تربط تلك الأحزاب بالقيادة المرجعية مع بيان صفوة الإشكالات المثارة على نهج العمل الحزبي في الإسلام ومناقشتها بأسلوب علمي وشرعي متجرّد.

إنّ هذا الكتاب هو الكتاب الرابع في سلسلة إصدارات مكتب سماحة آية اللّه السيد كاظم الحائري (دام ظله) ـ غير كتبه الاصولية والفقهية ـ ونأمل بتوفيق من اللّه تعالى أن تصدر الكتب الأخرى تباعاً، وأن تكون ذات فائدة وقبول من قبله تعالى، إنّه نعم المولى ونعم النصير.

أما الملحق والذي جاء عنوانه: «بحوث في القيادة والحكومة» فهو مجموعة دروس كان قد ألقاها سماحة السيد الحائري (دام ظله) في شهر شعبان من عام ١٤١٨ هـ على طلاب درسه الخارج، وقد أضفناها الى الكتاب لاتحاد موضوعها مع موضوعه ولأنها مكملة له في الوقت نفسه، حيث تناول فيه ثلاث نقاط اساسية هي أولاً: مدى اشتراط الأعلمية في القائد مشيراً الى علاج مشكلة الاختلاف بين القائد والمرجع والى شرط الأعلمية في مرجع التقليد.

وثانياً: البحث في تفوق الولاية على القانون أو العكس.

وثالثاً: الإجابة على مجموعة شبهات أثيرت حول الحكومة الاسلامية في كتاب (حكمت وحكومت) باللغة الفارسية لمؤلّفه مهدي الحائري.

وآخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمين


الفصل الأوّل
الحاجة
الى الحكم الإسلامي

الحاجة الى الحكم الإسلامي

هناك حاجة اجتماعيّة ماسة جداً لسلطة عليا تقوم على إدارة شؤون المجتمع وتسيير أموره العامّة؛ وذلك لتحقيق التناسق بين الاحتياجات الاجتماعيّة المتفاوتة وأساليب إشباع هذه الاحتياجات، وتجميع القوى الفعّالة وتوجيهها الوجهة التي تؤهّلها لخدمة مصالح المجتمع على النحو الأكمل.

وكذلك لإشاعة العدالة والوقوف بوجه الظلم والاعتداء على الآخرين وحقوقهم.

وبالتالي يحتاج المجتمع الى السلطة التي تحمل على عاتقها مهمة توحيد الآراء في القضايا العامّة التي يتطلّب الموقف فيها رأياً موحّداً، يمتلك القاطعيّة والواقعيّة والقدرة على التنفيذ.

هذا. بالإضافة الى أمور كثيرة أخرى، ممّا يجعل الحاجة ماسة لهذه السلطة العليا وبشكل لا يشكّ فيه أحد.

إنّ العائلة الصغيرة ـ وهي نواة المجتمع الكبير ـ لتحتاج الى الموجّه المشرف على إدارتها وتعيين مسيرتها وتنسيق أمورها، فكيف بالمجتمع الذي يضمّ مختلف الوحدات الاجتماعيّة وأنواع النزعات العاطفيّة والسياسيّة والفكريّة؟

إنّ الحقيقة الهامّة التي تبرز بوضوح في مجال قيام السلطة العليا أو الحكومة بمهامها: هي احتياج هذه الحكومة الى ما يخوّلها سلطة مطاعة، تنفّذ بها أهدافها، وتبرر بها عملها على منع أفراد المجتمع أو جماعاته من كثير من أنماط السلوك التي كان لهم أن يقوموا بها لولا نهي الحكومة، وكذلك إجبار هؤلاء على إتخاذ مسير سلوكي لم يكونوا مجبرين عليه قبل ذلك.

ولا يمكننا أن نتصوّر لقيام الحكومة بأمور الحكم من أساس، غير أمرين لابدّ من توفّرهما معاً؛ لكي تصبح سلطتها على الناس وما تقوم به من إعمال نفوذ، مما يؤيده الوجدان الكافي في أعماق الإنسان ذاتاً، وهذان الأمران هما:

الأوّل: أن تكون الحكومة واجدة لمصدر مشروع تستمد منه الولاية.

الثاني: أن تكون سلطتها وبرامجها على وفق المصالح الاجتماعيّة.

مبدأ الولاية أو الحكومة:

وما يمكن أن يتصوّر كمبدأ لاستمداد الولاية والقدرة وإعمال النفوذ الذي لا بدّ منه في حكم المجتمع، هو أمران لا غير، وهما:

١ ـ الناس أنفسهم.

٢ ـ الله سبحانه وتعالى.

أمّا المبدأ الاول، فيقال فيه: إنّ الناس إذا منحوا بأنفسهم فرداً أو هيئة حق

الحكم وإدارة شؤونهم، فإنّ هذا الفرد أو هذه الهيئة سوف تقوم على أساسين هما: مصدر الولاية والمصلحة.

وهذا اللون من الحكم يدعى بالديمقراطيّة، وقد استعملت الكلمة في أكثر من معنى، ولكننا نعني بها هنا إعطاء حق تقرير المصير بيد الناس. فهم الذين يقرّرون النظم والقوانين، ويعيّنون المنفّذين سواء كان هذا كله بالمباشرة، أو بواسطة المنتخبين، أو بالتلفيق.

وما يمكن أن يؤكّد عليه أنصار الديمقراطيّة في مجال جعل الديمقراطيّة في أطار الأساسين السابقين (مصدر الولاية، والمصلحة)، هو توضيح أنّ الديمقراطيّة في الواقع ليست حكماً لأحد على أحد، وإنّما تعني حكم الناس أنفسهم بأنفسهم. فلا تحكّم ولا إعمال سلطة أو نفوذ، حتّى يبقى مجال للتساؤل عن مصدر الولاية.

وبكلمة أخرى، يكون الجهاز الحاكم قد استمدّ ولايته ومبرّر نفوذه من الناس أنفسهم، وعلى أساس من عقد اجتماعي قام به الناس جميعاً، واتّفقوا فيه على قوانين معيّنة، كما اتّفقوا فيه على اختيار منفّذين لتلك القوانين، ولا ريب في أنّ الوجدان يدفع الفرد والمجتمع للالتزام بالعقد والوفاء به.

وأمّا ضمان المصلحة الاجتماعيّة، فقد يركّز على قضية أنّ الحكومة إذا كانت تعبيراً عن حكم الناس لأنفسهم، فمن الطبيعي أن تعمل على تحقيق المصالح الاجتماعيّة. لأنّ الناس لا يريدون لأنفسهم غير ذلك، وليس الحاكم مغايراً للمحكوم، كي يفترض تقديمه لمصالحه على مصالح المحكوم.

وهذا يؤكّد كون الشكل الديمقراطي في الحكم هو أضمن الأشكال المتصوّرة لحفظ مصالح الأمّة.

وأمّا المبدأ الثاني لاستمداد الولاية فهو الله سبحانه وتعالى، لأنّه الخالق والمنعم والمولى الحقيقي للكون والناس.

وإذا ثبت أنّ هذا المبدأ هو المبدأ الصحيح الوحيد الذي يجب أن تستمد الحكومة قدرتها وولايتها منه[1]، فلا ريب في ضمان موافقة الوجدان بل تأكيده على هذا الشكل، بعد أن تستمد الولاية من صاحبها الحقيقي وبعد أن كان ذلك هو الضمان الوحيد لتحقيق مصالح الأمّة في الحياة الدنيا على أساس التشريع الإلهي، وحكومة الولي المعينين من قبل الله، كما أنّ هذا هو الضمان الوحيد ـ أيضاً ـ لتحقيق رضا الله عز وجل وسعادة الحياة الآخرة.

ووفقاً لهذا المبدأ، لا معنى للبحث عن كون السيادة للشعب أو الأمّة وأمثال ذلك. وإنّما السيادة الحقيقية لله لا غير، وهو يعيّن السلطة الحاكمة.

أساس أنظمة الحكم في العالم

تختلف أنظمة الحكم وتتعدّد على وفق الأساس الذي تعتمده في حقها في السيادة والحكم وأشهر هذه الأنظمة هي:

---

(١) يُراجع: السيد كاظم الحائري، أساس الحكومة الإسلامية، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٩٧٩م، ص ٦٠ ـ ٦٤.

النظام الرأسمالي الديموقراطي

إنّ الديمقراطيّة تشكّل الأساس الذي يعتمده نظام الحكم الرأسمالي حيث يمنح كل أفراد الشعب الحقوق الديمقراطيّة كاملة ـ كما يدّعي ـ.

النظام الاشتراكي الماركسي

وفيه يُنادىٰ بالديموقراطيّة في إطار طبقة البروليتاريا أو الحزب الاشتراكي الحاكم فقط.

أمّا في مجال الدولة العام، فإنّ ديكتاتوريّة البروليتاريا هي السائدة، وتعني اعتماد القوة والعنف سبيلاً لتنفيذ سلطتها وفرض أوامرها على المجتمع مدّعية مراعاة مصلحة المجتمع في ذلك. ويبرر النظام الاشتراكي الماركسي كل هذا، بأنّ الطبقة الكادحة هي التي تضمن تطبيق النظام الاشتراكي الأمثل لتهيئة الشعب للدخول في المرحلة العليا من التطوّر البشري (أي الشيوعية) في حين يعمل غيرها على عرقلة هذه المسيرة والقيام بالثورة المضادة فيجب أن لا يمتلكوا أي حق ديموقراطي في تقرير مصير الحكم وأسلوب الإدارة العامّة.

النظام الإسلامي:

ويقام الحكم فيه على أساس استمداد حق السيادة من الله تعالى باعتباره المالك والمشرّع الحقيقي لا غير. وعلى وفق هذا فإنّ:

١ ـ أساس الحكم في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم :

هو أنّ الله تعالى قد جعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالإضافة الى كونه المبلّغ عنه تعالى قائداً عملياً للأمّة ووليّاً عليها ﴿ النبيُّ أولىٰ بالمؤمنينَ مِن أنفسهم ﴾[1].

٢ ـ أساس الحكم بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم :

أ ـ إدّعى العديد من علماء السنّة وكتّابهم أنّ أساس الحكم المعيّن من قبل الله هو (الشورى)، مستندين في ذلك الى نصوص من القرآن الكريم ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورىٰ بَيْنَهُم ﴾[2]، والسنّة النبويّة الشريفة وسيرة الصحابة.

ونظام الشورى هذا يختلف عن (الديموقراطيّة الغربية) اختلافاً بيّناً.

فإنّ القوانين الأساسيّة للدولة في الإسلام لا تقوم بكل جوانبها على أساس التصويت والانتخاب وأمثال ذلك، كما هو الحال في النظام الديموقراطي، بل هي في إطار أمور تشريعيّة قرّرها الإسلام باعتباره رسالة الله تعالى لكل الأجيال.

ب ـ أمّا الشيعة، فإنّ أساس التشيّع عندهم هو الإيمان بأنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد عيّن نظام الإمامة المنصوص عليها بعد وفاته. والتي تمثّلت أوّل ما تمثّلت في الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام الذي تتابعت النصوص النبويّة الشريفة على تعيينه بأمر الله تبارك وتعالى مرجعاً شرعياً للأمّة وولياً للأمر فيها. كما أنّ الإمام علياً عليه السلام بدوره قد نصّ على الإمام من بعده، وهكذا الى

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٦.

(٢) سورة الشورى، الآية: ٣٨.

الإمام الثاني عشر وهو الإمام المهدي عليه السلام الذي غاب عن الناس، وبقي حياً يرزق، وقد أعدّه الله تعالى لينشئ دولة العدل الشاملة لارجاء الارض، بعدما ملئت ظلماً وجوراً.

فالمجال الطبيعي للبحث عن أساس الحكم الإسلامي ـ بعد فرض أساس التشيّع ـ إنّما هو بالنسبة لعصر غيبة الإمام عليه السلام. وما يمكن استفادته من المصادر الشيعيّة، والذي افتى به جملة من فقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، كأطروحة لنظام الحكم الإسلامي في زمن الغيبة، هو «ولاية الفقيه» ضمن شروط معيّنة يجب أن تتوفّر فيه. وهذا ما قام عليه فعلاً نظام الحكم في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة بقيادة الإمام الخميني قدس سره، قال الله تعالى: ﴿أطيعُواْ اللهَ وَأطيعُواْ الرَّسُولَ وأُولي الأمرِ مِنكُم﴾[1].

ولعل البعض يتصوّر أنّ الحاجة إلى ولاية الفقيه المتحدّث عنها هي مساحة ولاية رؤية الهلال والولاية على الصغار وما شابه ذلك مما يسمّى باختيارات الفقيه في الأمور الحسبيّة، ولكن بات من الواضح اليوم، أنّ هذه الولاية لها مساحتها العريضة الواسعة، وأنّ الفقيه هو ولي المسلمين وهو الأمين على الدين والدنيا، كما ورد في بعض الاحاديث الشريفة. ويلحاظ هذه السعة كانت الشبهات المطروحة حولها كثيرة ومتنوّعة.

منها الشبهة التي طرحت قديماً، وذكر فيها اشتراط وجود الإمام المعصوم في تأسيس الحكومة الإسلاميّة، ويكون زمن الغيبة عصر تقية لا عصر تأسيس

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

الحكم الإسلامي، ومنها الشبهة التي تقول: إنّ الفقيه فرد والفرد كثير الخطأ فلا يجوز له أن يحكم البلاد وإنّما يجوز للفرد أن يحكم البلاد إذا كان معصوماً.

وهناك شبهات أخرى، سوف نناقشها في محلها المناسب من الكتاب.

مقارنة بين النظام الديموقراطي والإسلامي

النظرية الديموقراطيّة[1] تعتمد أسلوب تجميع الآراء لتعيين الحكومة والدولة. فيشترك الشعب في حكم نفسه بنفسه.

وادّعى منظّرو الديمقراطيّة بأنّه لو حكمهم شخص معيّن واحد ومن دون انتخاب لكان ذلك الحكم حكماً دكتاتورياً.

وبناءاً على هذا، فما نسميه نحن ولاية الفقيه عندنا سيكون بالنسبة لهم نوعاً من الدكتاتورية الدينيّة ومصادرة لحرية الآخرين. وقد صاغ جان جاك روسو نظريته في العقد الاجتماعي بناءاً على ذلك، وجعل الحجر الأساس في النظرية الديموقراطيّة مسألة الحرية وكون الإنسان حراً.

إنّ الحريّة بمفهومها الصحيح مطروحة في رواياتنا وعلى لسان أئمتنا عليهم السلام، وبشكل أقوى وأعمق، ولكنها تختلف من حيث الأساس عما يذهب إليه اتباع الديموقراطيّة الغربية.

فعن الإمام علي عليه السلام: «... أيها الناس إنّ آدم لم يلد عبداً ولا أمة، وأنّ الناس كلهم

---

(١) راجع السيد كاظم الحائري، أساس الحكومة الإسلاميّة، مصدر سبق ذكره، فصل الديموقراطية، ص ١٧ـ٥٩.

أحرار ولكن الله خوّل بعضكم بعضاً .. فمن كان له بلاء فصبر في الخير فلا يمن به على الله جلّ وعزّ، ألا وقد حضر شيء (أي المال) ونحن مسوون به بين الأسود والأحمر، فقال مروان لطلحة والزبير ما أراد بهذا غيركما، قال فأعطى كل واحد ثلاثة دنانير وأعطى رجلاً من الأنصار ثلاثة دنانير وجاء بعده غلام أسود فأعطاه ثلاثة دنانير ... فقال: إنّي نظرت في كتاب الله فلم أجد لولد إسماعيل على ولد إسحاق فضلاً»[١].

وعنه أيضاً عليه السلام: «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً»[٢]. هذا هو مفهوم الحرية في الإسلام، فالناس سواسيّة كأسنان المشط ليس فيهم عبيد وسادة.

لقد بلغ الإسلام بالإيمان بمبدأ الحرية ما لم يبلغ إليه الغرب فقد ورد النهي في الإسلام عن تقبيل اليد إلا يد أريد بها وجه رسول الله صلى الله عليه وآله[٣] وكذلك ورد النهي عن التواضع لغني لأجل غناه، كل هذا حفظاً لكرامة الإنسان وحريته. إلا أنّ هناك فرقاً جوهرياً بين مفهوم الحرية في الغرب ومفهوم الحرية في الإسلام؛ لأنّ الحرية في الغرب قامت على أساس عدم الإحساس بالمسؤوليّة ولا تنتهي حريات الفرد إلا حينما تبدأ حريات الآخرين.

أمّا في الإسلام، فإنّ الحرية قامت على أساس الشعور بالمسؤوليّة والعبوديّة لله تبارك وتعالى. وهذا الفرق فرق واسع بين الأساسين وقد أثّر في

---

(١) العلّامة الشيخ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بيروت ١٤١٢هـ - ١٩٨٣م، ج ٣٢، ص ١٣٣.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٧٤، ص ٢٢٨.

(٣) كان أستاذنا السيّد الشهيد يستثني يد الوالدين، وكان يقول بجواز تقبيلها، ويتمسّك بقوله تعالى لإثبات ذلك: ﴿واخفض لهما جناح الذلّ من الرحمة﴾.

جميع الفروق بين مفهومي الحرية في الإسلام ولدى الغرب وفي بحوثهما.

ومن هذه البحوث بحث (حاكمية الإنسان)، ففي نظر الغرب وحسب المفهوم الذي ذهبوا إليه فإنّ الإنسان حر ولا بدّ وأن يحكم نفسه بنفسه. بينما ينبغي عليه في الإسلام الشعور بالمسؤوليّة وأن يعرف بأنّه عبد لله، وأنّ الحكم لا يكون إلا لله تبارك وتعالى، وكل حكومة ينبغي عليها أن تستند الى هذا الحكم وأن تصدر عنه.

هذا فرق بين مفهوم الحرية في الإسلام، ومفهومها لدى النظرية الغربية، وهناك فرق آخر هو: أنّ غاية ما يضمنه الحكم الغربي ووفق النظرية الديموقراطيّة في تحديد الحرّيّات هو تحديدها بحدود حرّيّات الآخرين ولكي لا يعتدي البعض على البعض الآخر.

أمّا في الإسلام فإنّ الأمر ليس هكذا، فإنّ الإنسان بعد أن يصبح محكوماً بنظام نازل من السماء، فللحاكم بعد ذاك الحق في فرض بعض الأحكام ووفق المصالح الثانوية التي يراها، لا فقط تحديد الحريات وضمان عدم الاعتداء. وأنّ هذا التغيير هنا لا يتمّ على أساس العقد الاجتماعي الذي يحدد سلطة الحاكم في الغرب، وإنّما باعتبار أنّ الأمر قد أوكل الى الولي دون بقيّة الناس وهذا مناف تماماً لما يطرح في النهج الديموقراطي الغربي.

وعلى أي حال، فإنّ أفضل ما قدّمه الغرب للعالم من نظريات بهذا الخصوص هي نظرية (العقد الاجتماعي)، إذ يتمّ تعيين الدولة فيها عن طريق الانتخاب، ويتمّ تنسيق القوانين والتشريعات على وفق آراء ورغبات

الأكثريّة[1].

ولنا هنا على نظرية العقد الاجتماعي تعليقان هما:

الأولى، إذا فرض الإيمان بأنّ السلطة لا تكون إلّا عن طريق الانتخاب مع ضمان الحرية، فكيف تفرض هذه الحكومة والسلطة على من لا ينتخب وهم الأقليّة؟

ويجيب بعضهم على ذلك، بأنّ الأقليّة ابتداءاً قد وافقت على المبدأ الأساس المقر من قبل الأكثريّة وهو (تحكيم الأكثريّة) فينبغي إلزامهم بما ألزموا به أنفسهم.

ويرد على ذلك أنّ الأقليّة التي لم تشترك أصلاً فيما ذهبوا إليه من تحكيم الأكثريّة، كيف تدخل في مثل هذا العقد الاجتماعي؟

ويجيب البعض على هذا، بأنّ الذي لا يؤمن بتحكيم الأكثريّة يصبح خارجاً عن وطنية هذا الشعب والمجتمع، وغريباً عنه، فإمّا أن يخرج من البلاد وإمّا أن يرضخ للأمر الواقع ويسكت. فإن سكت، كان معنى هذا قبوله بالتعاقد وينتهي حينئذٍ الإشكال بدليل أنّه لو لم يوافق عليه لخرج من البلاد.

وهذا جواب غير تامّ، وذلك لأنّ حال المخالف متردد بين أمرين، بين الخروج وبين البقاء مع السكوت والرضوخ، مع أنّ الأساس في نظرية (العقد الاجتماعي) هو (الحرية) ولا حرية للمخالف هنا، إذ لا يسمح له باتخاذ موقف ثالث وهو البقاء في البلاد من دون رضوخ لحكم الحاكم.

---

(١) راجع: السيد كاظم الحائري، أساس الحكومة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠ وما بعدها.

الثاني: كيف نحكم القصّر والذين ولدوا بعد الانتخاب بالنظام الناشئ عن نظرية العقد الاجتماعي ولا عقد اجتماعي على مثل هؤلاء بالخصوص؟

وقد انقسم الغربيون أمام هذا الإشكال الى مدرستين:

١ ـ الديموقراطيّة الشعبيّة: ويقصدون بالشعب الناس المشتركون فعلاً بالانتخاب.

٢ ـ ديموقراطيّة الأمّة: ويقصدون بالأمّة مفهوماً أوسع من الشعب ويشمل المشتركين فعلاً بالانتخاب، والقصّر والذين لم يولدوا، ويستندون في ذلك الى ضرورة ملاحظة مصلحة الأمّة، ويبرّرونه بعدة تبريرات للتخلّص من الإشكال السابق.

وعلى أي حال فإنّه يرد على المدرسة الأولى، المناقشة الماضية، إذ ما هو مبرّر إلزام القصّر والذين لم يولدوا بعد، ولم يدخلوا في هذا العقد الاجتماعي؟! وعلى أي أساس ألزمتم الشعب بقراراتكم وأغفلتم الأمّة؟!

وأمّا المدرسة الأخرى فهي ملزمة بتقديم أساس مقنع يبرّر ما أُعطي للحكومة المنتخبة من حق الولاية على القصّر ومن لم يولد بعد. فمن الذي منح حق الولاية على هؤلاء، وكيف تحققت النيابة عنهم، وكيف لو ولدوا بعد الانتخاب، وما هو موقعهم من العقد الاجتماعي أينتظرون الى حين تحقق الفترة الانتخابية الثانية؟!

وتبقى مسألة ضمان إخلاص المنتخبين وكيفية التحقّق من ذلك، أمراً

مشكلاً آخر بالإضافة الى ما تقدّم.

الانتخابات على وفق التصوّر الإسلامي وأدلّتها

يقول بعض الإسلاميين، بأنّ الانتخاب الذي نؤمن به وولاية الأكثريّة مأخوذة من قبل الله تعالى، ولا نأخذها من ولاية الناس أنفسهم لأنفسهم، أي أنّ الناس ليسوا أولياء أنفسهم، وإنّما الولي الحقيقي هو الله تعالى، والله أمرنا بأن ننتخب الولي والقائد ونتبع رأي الأغلبيّة في ذلك.

إنّ مثل هذا الكلام بحاجة الى دليل، وعمدة الأدلّة المذكورة هنا هي:

أوّلاً: يستدّل بأدلّة وجوب الوفاء بالعهود والعقود في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1]، ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً﴾[2]، وفي قوله ﷺ «المؤمنون عند شروطهم»[3].

وحينئذٍ يقال: بانّ الأمّة حينما تنتخب ولياً فقد تمّ عقد بينها وبين ذلك الولي، ولو خالفته فقد خالفت قول الله تعالى وقول رسوله ﷺ في وجوب الوفاء بالعقود.

وهذا الدليل يؤتى به لدفع إشكال يرد على النظرية الغربية للانتخاب حين يتساءل عن المصدر الذي أعطى البشرية الحق في انتخاب الولي عليها، وقد

---

(١) سورة المائدة، الآية: ١.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٣٤.

(٣) المحدّث الشيخ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ، ج ٢١، حديث ٢٧٠٨١، ص ٢٧٦.

أجيب هنا على هذا التساؤل بأنّ الله سبحانه وتعالى هو الذي أعطى هذا الحق للبشرية.

إنّ هذا الدليل يتمسّك به أهل التسنّن عادة لعدم إيمانهم (بالنص)، ولإثبات أنّ الرأي بالانتخاب رأي موافق للكتاب والسنّة.

إنّ هذا الرأي ـ على العموم ـ ترد عليه الإشكالات السابقة التي وردت على النظرية الغربية في الانتخاب فهي لم تعيّن وظيفة غير المشتركين في الانتخاب.

ثانياً، أدلّة الشورى من قبيل قوله تعالى: ﴿فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ * وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾[1].

فقد ورد أنّ المؤمنين يحققون أمرهم فيما بينهم بالشورى، ويعني بأمرهم حكمهم وتنظيم حياتهم.

إنّ هذا المدّعى تؤيّده روايات كثيرة، ولكنّ الدليل الأهمّ في المقام هو الآية المذكورة، وإن استفدنا من مسألة كثرة النصوص (الاستفاضة) التي لا نحتاج معها الى دراسة سند الرواية. وبهذا يتبيّن أنّ رأي الأكثريّة نافذ وله حجيّة وولاية على المجتمع.

ولكن ما أفهمه من الآية ـ والله أعلم بمراده ـ أنّها تشير الى مبدأ الشورى

---

(١) سورة الشورى، الآية: ٣٦ ـ ٣٩.

بمعنى آخر لا بمعنى (ولاية الشورى)، فإنّ لفظة (الشورى) ترد على معنيين:

الاول: الشورى بمعنى (ولاية الشورى)، أي ولاية الأكثريّة بمعنى ثبوت حق الطاعة لها ونفوذ أمرها.

الثاني: الشورى بمعنى (الاستضاءة والاستفادة) من آراء الآخرين، لا بمعنى أنّ الأكثريّة لها الولاية على المجتمع، بل من دون ولاية.

وعلى وفق هذا الفهم فإنّ الآخرين يعطون آراءهم لأحد سببين أو لكليهما:

- أمّا للاستنارة بآرائهم والاستفادة منها ولا يشمل هذا السبب مشورة المعصوم لغيره.

- أو لإشراك الناس بالرأي مما يجعلهم ينشدّون الى ما أُشركوا فيه ويتحرّكون لتحقيقه بصورة أفضل.

ومن المحتمل، بل لعل الظاهر من هذه الآية المباركة، أنّها تشير الى المعنى الثاني لا الى المعنى الاول، والى هذا تشير الآية المباركة: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنتَ لَهُم وَلَو كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ القلبِ لانفضُّوا مِنْ حولك فاعفُ عنهُم وَاستَغفِرْ لَهُم وَشاوِرهُم فِي الأمرِ فَإذا عَزَمتَ فَتَوكَّل علىٰ اللهِ إنَّ اللهَ يُحِبُّ المُتَوكِّلين﴾[1].

فهنا لا يصح أن يكون رأي أكثريّة الناس حجة على الرسول ﷺ، لأنّ الرسول ﷺ كان متصلاً بمنبع الوحي وكان يأخذ التعليمات والأوامر من الله تعالى مباشرة، فليست الشورى هنا بمعنى ولاية الشورى بل المراد منها المعنى الثاني السابق.

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

ثمّ إنّ الآية صريحة في الخلاف في قوله تعالى: ﴿فإذا عزمت فتوكّل﴾ فالمعنى ـ والله أعلم بمراده ـ أنّ الرأي رأيك ـ يا رسول الله ﷺ والعزم عزمك لا عزم الناس في نهاية المطاف. وستكون فائدة الشورى هنا، إشراك الناس في الأمر لكي ينشدّوا إليه ويتحرّكوا الى تحقيقه وبصورة أفضل.

أمّا المعنى الاول، فإن صحّ احتماله، فقد يصحّ في الآية الأولى (وأمرهم شورى بينهم).

ومع ذلك فإنّه لو صحّ احتماله فيها، فإنّه يُعارض بعدّة أُمور أقتصر على ذكر أمرين منها:

أولاً: إنّ هذا المعنى لا يناسب عصر صدور الآية المباركة فإنّه من الواضح أن لو كان رأي الأكثريّة هو النافذ وآمنا بولاية الشورى فإنّما يكون هذا في عصر غياب المعصوم ﷺ، وعلى الأقلّ بعد غياب الرسول ﷺ، لا في زمنه.

ففي زمن الرسول لا يمكن أن يكون رأي الأُكثريّة هو النافذ ولهم الولاية، لتعيّن الولاية وتجسّدها في شخص الرسول ﷺ. كما دلّ عليه قوله سبحانه وتعالى: ﴿النبيُّ أولىٰ بِالمُؤمِنينَ مِنْ أنْفُسِهِم﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿مَا كانَ لِمُؤمِنٍ وَلا مُؤمِنَةٍ إذَا قَضىٰ اللهُ وَرَسولُهُ أمراً أنْ يَكونَ لَهُمُ الخيَرَةُ مِنْ أمرِهِم﴾[2]

والآية يفترض بها أن تنطبق على عصر صدورها كما تنطبق على العصور

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٦.

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٣٦.

الأخرى، وبهذا يتبيّن عدم إرادتها لذلك المعنى للشورى وأنّها لا تعني (ولاية الأكثريّة).

ثانياً: والأمر الآخر الذي يعارض حمل الآية على معنى (ولايه الشورى) هو أنّه لو كان المراد منها (ولاية الشورى) لكان على المعصومين عليهم السلام أن يشرحوا ويبيّنوا أسس ومبادىء ذلك، لأنّ الشورى لا يمكن أن تكون بلا أسس وضوابط، وغاية ما ورد في الكتاب والسنّة هو كلمة (الشورى) وهذا الإجمال يتناسب مع إرادة المعنى الثاني.

وهناك احتمال يختصّ بزمن ما بعد حكم الإمام الحجة (عج)، يورده من يؤمن بفكرة (المهديين) ومفاده أنّ الأمّة آنذاك تعيّن الولي بالانتخاب بعد أن يبيّن لهم الإمام شروط الانتخاب ومبادئه، ويقابله احتمال آخر يورده من يؤمن برجعة الأئمة عليهم السلام وهو أنّ الأئمة سوف يحكمون العالم واحداً بعد الآخر، وبالإمكان الجمع بين الاحتمالين إذ لا تعارض بينهما فلعله في فترة من الزمن يحكم الأئمة عليهم السلام وفي فترة أخرى يحكم المهديون.

ومع هذا فإنّ هذه الولاية للشورى لا تكون في زمن ما بعد الحجة (عج) على احتمال فكرة (المهديين) إلّا بعد أن يعطي الإمام أسس الانتخاب ونظمه.

وهل الأساس في الترجيح هو الأخذ برأي الأكثريّة أم الأساس هو الأخذ برأي أهل الحل والعقد؟

إنّ مثل هذا الجواب لمثل هذا التساؤل لا يوجد بين أيدينا اليوم، وإن أجاب عليه بعض علماء أهل التسنّن بقولهم: إنّ الشريعة الإسلاميّة إنّما لم تبيّن ذلك،

لكي يبقى مبدأ الشورى مبدأ مرناً يطبّق في كل زمان وعلى وفق مصلحة ذلك الزمان والمكان[1].

إلّا أنّ هذا الجواب ـ برأينا ـ لا يتمّ، لأنّنا نرى أنّ هناك فرقاً بين الإهمال والمرونة.

إنّ فكرة المرونة صحيحة بحدّ ذاتها، وأنّ الإسلام مشتمل على مبادئ مرنة ـ وهذه فضيلة له ـ ولكن المرونة لا تعني الإجمال والإهمال، بل تعني الأمر المحدّد بكامل الدقة إلّا أنّه أمر مرن عند التطبيق.

ومثال ذلك قاعدة (لا حرج) ومفهوم (الغنى والفقر) فالأمر يكون محرجاً في زمن دون زمن ولشخص دون آخر، وقد يكون مستوىً معيّن من المعيشة يعد فقراً في زمن دون زمن ولشخص دون آخر .. وهكذا ...

ومع هذا فمفهوم (الحرج) و(الغنى) و(الفقر) أمور محددة وبدقة، وغاية الأمر، أنّ مصاديق وموارد انطباقها مرنة ومتغيّرة.

أمّا مبدأ الشورى فليس هو كذلك، إذ لم يكن أمر (تجميع الآراء) أمراً واضحاً وقد اختلف في تطبيقه من زمن لآخر.

وعلى سبيل المثال، فإنّ السؤال القائل بأنّ المقياس في الشورى، هل هو الأخذ برأي أكثريّة الناس أم هو الأخذ برأي أهل الحل والعقد، سؤال لا زالت الإجابة غير محدّدة بشأنه[2]، ولذلك بقي مفهوم الشورى يكتنفه الكثير من

---

(١) راجع: قحطان عبد الرحمن الدوري، الشورى بين النظريّة والتطبيق، ص ٦٧.

(٢) قد يتخيّل أنّ ما في نهج البلاغة في الرسالة السادسة ص ٨٣٦ بحسب طبعة الفيض من قوله عليه السلام: ـ

الغموض وعدم الوضوح.

وأمّا روايات الشورى التي قد تكون بالغة حدّ الاستفاضة فهي واضحة كل الوضوح في المعنى الثاني من معنيي الشورى وهي الاستضاءة بأفكار الآخرين وآرائهم دون ولاية الشورى.

ثالثاً: ما ذكره البعض من مسألة التمسّك بحكم العقل حيث يقال: بأنّنا نرى أنّ العقلاء يرون وحسب طبعهم وفطرتهم أنّ أفضل الحكومات هي الحكومات المنتخبة. حينما تكون على الأمّة إدارة المجتمع، فإنّ خير منهج تنتهجه لتحقيق ذلك هو العمل بالانتخاب. ويرى العقلاء أنّ حكم الانتخاب يسري حتّى على المخالف لأنّ المنتخب إنّما انتخب بالأكثريّة. فالارتكاز العقلائي يرى أنّ الجميع محكومون بهذا الحكم.

ويقال إنّ هذا الحكم وهذا الفهم عينه كان ثابتاً في زمن المعصومين عليهم السلام غاية ما في الأمر أنّنا ندّعي أنّه مع ورود النصّ يتقدّم النصّ على الانتخاب. وأمّا في غياب النصّ، فإنّ الدور يصل الى الأخذ بمبدأ الشورى والانتخاب (والذي هو مبدأ عقلي ارتكازي) في تعيين ولي الأمر.

ولكن هذا الدليل على دور الانتخاب في تعيين ولي الأمر يكتنفه نحو غموض في تعيين قصد القائل من أنّ العقل يرى أنّ الانتخاب ورأي الأكثريّة

= «إنّما الشورى للمهاجرين والأنصار» يدلّ على أنّ المقياس هو رأي أهل الحلّ والعقد. ولو تمّ ذلك قلنا: إنّ نصّاً من هذا القبيل لا يكفي في تثقيف الأمّة على هذا المطلب الأساس العامّ ولو كان لكثرت النصوص عليه ولوصلنا من ذلك شيء كثير.

حجة وأنّ حكمه نافذ على الكل.

فهل يقصد القائل بذلك حكم العقل، أو يقصد العادة والارتكاز والسيرة التي جرى عليها العقلاء؟

فإن قصد الاول، فمن الواضح أنه ليس كذلك، لأنّ العقل لا يأبى عن تعيين ولي الأمر بطريق غير الانتخاب ولو كان حكماً عقلياً لامتنع ذلك. فمن الممكن أن يقال مثلاً: بأنّ الشريعة كما لم تهمل إدارة مصالح الأمّة في الأمور الحسبيّة وأوكلتها الى الفقهاء وإلّا فعدول المؤمنين وإلّا فغيرهم، كذلك يفترض اعتماداً على نفس أدلّة الحسبية أنّ على القدر المتيقّن من الأمّة وهم الفقهاء، القيام بعبء الولاية لأنهم الأعلم بمسائل الشريعة ولو أصبح المجتمع ولا فقيه فيه فأيّ إنسان عاقل لو نهض بالأمر فمن حقه أن يقود الأمّة حتّى ولو لم ينتخب. وهذا الأمر بحكم العقل أمر ممكن ولا تناقض فيه.

وإن قصد الثاني أعني (الارتكاز العقلائي) لأنّ تباني العقلاء قام على أنّ الولاية تتم لمن ينتخب انتخاباً، كفطرة وعادة وسيرة سار عليها العقلاء وليس حكماً عقلياً بذلك المعنى الذي يمتنع خلافه. ويقال حينئذٍ، أنّ هذا الأمر ما دام مرتكزاً عقلائياً، فإننا وكعقلاء نسير عليه مالم يرد نص على خلاف ذلك.

ومع ذلك لابدّ من إثبات موافقة الشريعة الإسلاميّة على ذلك لأنّه كان مرتكزاً عقلائياً لا حكماً عقلياً. وفي مثل هذا المقام، يقال عادة، بأنّ السيرة والعادة تعتبر ممضاة شرعاً إذا لم يرد من المعصوم ما يدل على بطلانها.

ومثال ذلك (حجية الظهور)، فإنّ ظاهر اللفظ حجة عند العقلاء، أو (حجيّة

إقرار المدّعي)، وهذه القاعدة العقلائيّة مقبولة لدى الأئمة، لأنّ الأئمة لم يرفضوها، فهل الانتخاب أمر عقلائيّ مقبول لدى الأئمة عليهم السلام؟ وهل كان ثابتاً في زمنهم عليهم السلام وهل قبلوا عليهم السلام به؟

نحن لا نستطيع إثبات ذلك، ما دام الأئمة عليهم السلام كانوا يؤمنون ويقولون بالنصّ لأنفسهم عليهم السلام، ولولا ذلك لقلنا بقبولهم بهذه السيرة لو ثبت تحقّقها آنذاك، ولاستفدنا من سكوتهم عليهم السلام عنها، الرخصة فيها. لكننا ـ كشيعة ـ نؤمن بأنّ الإمامة والولاية آنذاك لم تكن مستمدة عن طريق الانتخاب بل عن طريق النصّ. فكيف نستطيع إثبات أن سكوتهم عن ذلك كان رخصة للعمل بالانتخاب، مع أنّ سكوتاً من هذا القبيل لو تمّ فإنّما هو إمضاء تعليقي وتقديري، أي أنّ الشريعة توافق على ذلك على تقدير عدم وجود النصّ.

إنّ الموافقة التقديريّة لا يمكن إثباتها بالسكوت وإنّما يمكن إثبات الموافقة العمليّة الفعليّة به. ولا يثبت حينئذٍ وبهذا المقدار من البيان، المدّعى المطلوب.

رابعاً، ومن جملة أدلّة إثبات صحّة الانتخاب ومشروعيّته، الروايات التي منعت عن التخلّف عن (جماعة المسلمين).

فلو أنّ أحداً انتخب من قبل جماعة المسلمين لأصبح مصب رأي الجماعة وحرمت مخالفته، ولشملت روايات منع مخالفة جماعة المسلمين من يخالفه.

فعن الصادق عليه السلام: «من خلع جماعة المسلمين قدر شبر خلع ربق الإسلام من عنقه...»[1].

---

(١) بحار الانوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢، ح ٢٨، ص ٢٦٧.

وعنه ﷺ: «من فارق جماعة المسلمين ونكث صفقة الإمام جاء الى الله -عز وجل- أجذم»[1].

وعن النبي ﷺ: قال: «ثلاث موبقات: نكث الصفقة، وترك السنّة، وفراق الجماعة»[2].

وعن موسى بن جعفر ﷺ: «ثلاث موبقات نكث الصفقة، وترك السنّة، وفراق الجماعة...»[3].

إنّ هذه الروايات وأمثالها تدلّ على مشروعية الانتخاب وحجيته، لنهي الروايات عن مخالفة الجماعة، ولأنّ ما يعبّر عن رأي الجماعة هو الانتخاب. فلو انتخبوا أحداً لما حلّت مخالفتهم.

إنّ هذا الوجه كالوجه السابق، لأنّه يستند الى قاعدة تقديريّة، فيقول لو انعدم النصّ فإنّ الأمر يصل الى الجماعة، والانتخاب حق مع عدم وجود النصّ. وهذا المعنى لا يفهم من هذه الروايات، بل تدل هذه الروايات على ما يقوله أهل التسنّن بشأن الانتخاب، إذ يقولون بأنّه يجب أخذ رأي الجماعة (الانتخاب) ولا يؤمنون بالنص.

إنّ هذه الروايات كانت ناظرة الى الواقع الخارجي آنذاك، وداعية الى طاعة

---

(١) ثقة الإسلام الكليني، الأصول من الكافي، دار الكتب الإسلاميّة، ط ٣، ص ٤٠٥، وبحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٧، ص ٧٢.

(٢) بحار الانوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٧، ح ٤، ص ٦٨. وتكملة الحديث (وثلاث منجيات: تكف لسانك وتبكي على خطيئتك وتلزم بيتك).

(٣) بحار الانوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٧، ح ٢٥، ص ٢٦٦.

الحاكم الأموي والعباسي وليست ناظرة الى واقع مقدّر، بمعنى أنّه مع عدم وجود النصّ يجب العمل بالانتخاب. إذن فهذه الروايات إمّا موضوعة أو مؤوّلة أو محمولة على التقيّة.

وقد وردت روايات أخرى بيّنت أنّ المقصود بالجماعة هم جماعة الحق وإن قلّوا، فيكون من أمرنا بعدم مخالفتهم ـ على فرض عدم حمل الروايات على التقيّة أو الأمر بالتقيّة ـ هم أهل الحق وإن كانوا قليلين، وليس أكثريّة الناس ليدل ذلك على حجية الانتخاب.

فعن موسى بن جعفر عليه السلام قال: قال صلى الله عليه وآله «من فارق جماعة المسلمين فقد خلع ربقة الإسلام عن عنقه، قيل: يا رسول الله وما جماعة المسلمين؟ قال صلى الله عليه وآله: جماعة أهل الحق وإن قلّوا»[1].

وعن الصادق عليه السلام: سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن جماعة أمته، فقال صلى الله عليه وآله: «جماعة أمتي أهل الحق وإن قلّوا»[2].

وعن عبد الله بن يحيى العلوي رفعه قال، قيل يا رسول الله صلى الله عليه وآله: ما جماعة أمّتك؟ قال: «من كان على الحق وإن كانوا عشرة»[3].

وفي مرفوعة ابن حميد قال: جاء رجل الى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: اخبرني عن السنّة والبدعة، وعن الجماعة وعن الفرقة، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «السنّة

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٧، ص ٦٧.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢، ص ٢٦٥.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢، ص ٢٦٦.

ما سنَّ رسول الله ﷺ، والبدعة ما أُحدِث من بعده، والجماعة أهل الحق وإن كانوا قليلاً، والفرقة أهل الباطل وإن كانوا كثيراً»(١).

إنّ التحقيق في الروايات التي دعت الى عدم مخالفة الجماعة يستدعي حملها على أحد أمور هي:

ـ إمّا أنّها روايات مجعولة.

ـ وإمّا أنّها روايات صادرة عن تقيّة.

ـ أو أنّها من روايات الأمر بالتقيّة بحيث توجب عدم التظاهر بمخالفتهم.

ـ أو أنّها روايات مؤوّلة بروايات غيرها كما اتضح.

وعلى كل حال فإنّ هذه الروايات لا يمكن جعلها دليلاً على ما يقال بشأن الانتخاب من أنّه في طول النصّ، إذ أنّها لا تثبت مقولة (لولا النصّ لوجب الانتخاب) لأنّها تقول عملاً (اتبعوا الجماعة). وهذا أمر حي وواقعي فعلي خارجي بأمر متحقّق آنذاك.

خامساً: آيات الاستخلاف الواردة في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾(٢)، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾(٣).

فبناءً على التفسير القائل بأنّ البشرية كلها لا خصوص آدم ﷺ هي خليفة الله على وجه الأرض، يكون لزاماً على البشرية الاشتراك في إدارة الأرض ولا

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢، ص ٢٦٦.

(٢) سورة فاطر، الآية: ٣٩.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

يتعقّل ذلك إلّا عن طريق الانتخاب فتساق الآيات حينئذٍ مساق أدلّة ثبوت الانتخاب.

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمواتِ وَالأَرْضِ وَالجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنها وَحَمَلَهَا الإنسانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جهولاً﴾(١).

وبناءً على تفسير الأمانة بالولاية والإمامة، يكون الإنسان أمام مسؤولية تحمّل الولاية والإمارة وتحقيقها عن طريق الانتخاب.

نعم، ما دامت الولاية ثابتة بالنصّ لا يصل الدور إلى الانتخاب. وحينما لا يكون (النصّ) يصل الدور الى (الانتخاب).

والجواب: أنّ الذي دعي في القرآن لحمل الأمانة، والذي جعل خليفة، هو النوع الإنساني ككل لا كل فرد فرد، وإلّا لكان كل واحد منا إماماً، وبديهي أنّ هذا ليس مقصوداً من الآيات المباركات.

إنّ البشرية كلها خليفة لله على وجه الأرض، وكلهم يعملون بما يريده الله لأنّه استخلفهم كي ينفّذوا إرادته على وجه الأرض، فكل يعمل بالجزء الذي هو وظيفته فأحدهم هو الأمير والآخر هو الجندي والثالث هو العامل وهكذا، وهذا هو معنى تطبيق خلافة الله على الأرض.

ومن الواضح أنّ من أبرز مهام الخلافة في الأرض هي الإمرة والولاية والخلافة، فالبشرية كبشرية تحقق على وجه الأرض الإمرة والولاية. ولكن

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٧٢.

كيف تحقق ذلك؟ هل عن طريق الانتخاب؟ أو عن طريق النصّ؟ أو عن طريق تنصيب من توفرت فيه شروط منصوص عليها ومحددة سلفاً؟ كل هذه بحوث خارجة عن نطاق الآية المباركة، لأنّ الآية المباركة وإن كانت قد أعطت الخلافة للبشرية كلها ولكنها لم تقل كيف تترجم عملياً هذه الخلافة.

نعم، لو فسّرنا الخلافة ـ في الآية المباركة ـ بأنّ المقصود بها حق الإدلاء بالرأي والإسهام في الإمرة حينئذٍ يتمّ ما قيل من أنّ الآية تدل على أنّ الولاية تتم بالانتخاب.

ولكن هذا مجرد احتمال وليس هو الاحتمال المشخّص الحتمي بل إنّ الاحتمال الآخر المعروض هو الاحتمال الأرجح.

سادساً: آيات وروايات البيعة: البيعات التي وقعت فعلاً في التاريخ الإسلامي ـ باعتبار أنّ الناس قد أمروا بالبيعة ـ بيعة الشجرة وبيعة النساء وغيرهما للرسول ﷺ، وكذلك بيعة الناس للإمام علي والحسن ومسلم نيابة عن الإمام الحسين ﵇ والرضا ﵇، وقيل: هناك بيعة سوف تقع للإمام المهدي (عج) زمن ظهوره.

ويفترض أن تكون البيعة نوع انتخاب، فتكون البيعة على هذا قد أثرت في مقام تشخيص ولي الأمر.

أدلّة البيعة

أدلّة البيعة على أنواع:

أوّلاً: ما هو واضح في مسألة الشورى والانتخاب والولاية ككتاب الإمام

علي عليه السلام الى معاوية بن أبي سفيان: «إنّه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يَرُدَّ، وإنّما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسموه إماماً كان ذلك لله رضى، فإن خرج عن أمرهم خارجٌ بطعن أو بدعة ردُّوهُ الى ما خرج منه، فإن أبى قاتلوه على اتّباعه غير سبيل المؤمنين وولاه الله ما تولّى»[1].

«.. ولعمري، لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتّى يحضرها عامة الناس، فما الى ذلك سبيل، ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع ولا للغائب أن يختار ...»[2].

ثانياً: آيات البيعة. هناك نمط آخر دلّ على البيعة عبّرت عنه الآيات المباركات ولكنها لم تشر الى تلك الإشارات التي وردت في كلام أمير المؤمنين عليه السلام. فهي لم تحدد، في أنّ البيعة، هل كانت لانعقاد الولاية أم لأجل امرٍ آخر؟ وهل البيعة هي للشورى، أم هي التي تخلق الولاية؟ كل ذلك غير واضح ولا مستفاد من الآيات المباركات، إلّا أنّ أصل البيعة وارد فيها صريحاً، ومن هذه الآيات قوله تعالى:

١ ـ ﴿يا أيُّها النَّبِيُّ إذا جاءَكَ المُؤمِناتُ يُبايِعنَكَ علىٰ أنْ لا يُشرِكنَ بِاللهِ شَيئاً وَلا يَسرِقنَ وَلا يَزنِينَ وَلا يَقتُلنَ أولادَهُنَّ وَلا يأتينَ بِبُهتانٍ يفترِينَهُ بينَ أيديهنَّ

---

(١) نهج البلاغة، ضبط الدكتور صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، من كتاب لأمير المؤمنين عليه السلام الى معاوية، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

(٢) نهج البلاغة، المصدر السابق، الخطبة ١٧٣، ص ٢٤٨.

وَأرجلهنَّ وَلا يَعصينَكَ في معروفٍ فبايعهُنَّ وَاستغفرْ لهنَّ اللهَ إنَّ اللهَ غفورٌ رَحيمٌ﴾[١]. وقد سمّيت هذه البيعة ببيعة النساء.

٢ ـ ﴿إنَّ الذينَ يُبايعُونَكَ إنَّما يُبايعونَ اللهَ، يدُ اللهِ فَوقَ أيديهم، فمن نكث فإنَّما يَنكثُ عَلىٰ نَفسِهِ وَمَنْ أوفىٰ بِما عاهَدَ عَليهُ اللهَ، فَسيؤتيهِ أجراً عَظيماً﴾[٢].

٣ ـ ﴿لَقدْ رَضيَ اللهُ عَنِ المُؤمنينَ إذْ يُبايعُونَكَ تَحتَ الشجرةِ فَعلِمَ مَا في قُلوبِهم فَأنزلَ اللهُ السَّكينَةَ عَليهِم وَأثابَهُم فَتحاً قريباً﴾[٣]. وقد سمّيت هذه البيعة ببيعة الرضوان أو الشجرة.

ثالثاً: البيعات الواقعة في التاريخ. فقد حدثت بيعات متعدّدة على طول التاريخ الإسلامي مثل:

١ ـ بيعة الناس للرسول ﷺ.

٢ ـ بيعة الناس لعلي عليه السلام في الغدير.

٣ ـ بيعة الناس لعلي عليه السلام بعد مقتل عثمان.

٤ ـ بيعتهم للحسن عليه السلام.

٥ ـ بيعة الناس لمسلم عليه السلام نيابة عن الإمام الحسين عليه السلام.

٦ ـ بيعة الناس للإمام الرضا عليه السلام بولاية العهد.

٧ ـ ما ورد في الروايات من أنّه ستقع بيعة الناس للإمام المهدي عليه السلام في

(١) سورة الممتحنة، الآية: ١٢.

(٢) سورة الفتح، الآية: ١٠.

(٣) سورة الفتح، الآية: ١٨.

زمن الظهور.

٨ـ بيعة الناس لخلفاء بني أمية.

٩ ـ بيعة الناس لخلفاء بني العباس. وإن كان مورد التطبيق في بني أمية وبني العباس مورداً خاطئاً. ولكن هذه العملية تبرز أنّ أصل فكرة البيعة فكرة متبلورة في ذهن الأمّة منذ زمن الرسول ﷺ الى زمن هؤلاء الخلفاء.

البيعة ومصدر الولاية:

إننا نطرح على فكرة البيعة الواردة في الآيات والروايات ثلاثة احتمالات هي:

الأوّل: أنّ البيعة شرط فعليّة الولاية ووجوب الطاعة.

فطاعة الرسول والأئمة عليهم السلام الفعليّة تجب بعد البيعة لا قبلها، وفرق المعصوم عن غيره هو أنّ المعصوم عليه السلام تجب بيعته هو لا غيره، أمّا في غير عصر ظهوره فالناس لهم الخيار في من يبايعونه. وإنّ البيعة تحدد مقدار الطاعة بمقدار مضمونها.

وإنّ هذه الفكرة تحلّ مشكلة تعدّد الفقهاء مع الإيمان بولاية الفقيه، فمن تبايعه الأمّة فهو الولي الواجب الطاعة دون غيره.

إنّ هذه الفكرة وفي هذا المقدار، برأينا غير صحيحة؛ لأنّها تقول: بأنّ ولاية الرسول ﷺ قبل البيعة ليست ولاية فعليّة، وأنّ فعليّتها هي فرع البيعة.

وهذا خلاف الآية المباركة: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً

أنْ يكونَ لَهُمُ الخيَرَةُ مِنْ أمرِهِم﴾[١]، والآية: ﴿النَّبيُّ أولىٰ بِالمؤمنينَ مِنْ أنفُسِهِم﴾[٢].
فالولاية ثابتة مسبقاً من قبل الله ويقطع النظر عن البيعة، وأنّ البيعة جاءت كفرع للولاية.

فبعد أن كان المعصوم عليه السلام ولياً، وكانت طاعته واجبة بايعه الناس، فالبيعة لم توجب الولاية، بل العكس صحيح والرسول صلى الله عليه وآله في يوم الغدير قال: «... ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى يا رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من كنت مولاه فعليٌّ مولاه»[٣].

فقد ثبّت الرسول صلى الله عليه وآله ولاية علي عليه السلام، ثم طلب البيعة له، فهي إذن، ولاية قبل البيعة لا بعدها.

الثاني: أنّ البيعة لا علاقة لها بالولاية، وإنّما البيعة مجرد عقد يجب تنفيذه، وأنّ أحد طرفي العقد لابدّ وأن يكون ولياً قبل هذا العقد.

فهي تؤكّد الولاية، والعاصي لأوامر الولي بعد ذلك مذنب ذنبين: الاول لأنّه عصى الولي، والثاني لأنّه نكث العهد.

وبهذا يندفع الإشكال الوارد على الوجه الاول، لأنّ النبي كان ولياً قبل البيعة.
والحقيقة أنّ هذا التفسير هو خلاف ما أراده المسلمون في أغلب البيعات التي وقعت، فإنّ المسلمين الذين بايعوا علياً عليه السلام بعد مقتل عثمان لم يكن

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٣٦.

(٢) سورة الاحزاب، الآية: ٦.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٨، ص ٩٨.

أغلبهم خاضعين لإمامة عليّ عليه السلام منذ خالفوا بيعة يوم الغدير، فأكّدوا هذه الولاية يوم بيعته له بعد مقتل عثمان. بل كانت بيعتهم له عليه السلام من سنخ بيعتهم لأبي بكر وعمر وعثمان. وكذلك الناس الذين بايعوا الحسن والحسين والرضا عليهم السلام فإنّ بيعتهم كانت من سنخ بيعتهم لغير هؤلاء الأئمة عليهم السلام وإن اختلفت في المصاديق. فتفسير البيعة، بأنها مجرّد تأكيد للولاية، يستدعي كون الولاية ثابتة مسبقاً في أذهان الناس ولا معنى لها إن لم تكن كذلك، وهذا مالم يكن حاصلاً فعلاً.

الثالث: أن يقال بوجود مصدرين للولاية، وقد يجتمعان على شخص واحد، وهما:

١ - النصّ من قبل الله أو النبي على ولي الأمر.

٢ - الانتخاب أو الشورى أو البيعة.

وقد يجتمعان في شخص واحد، فيقال في مقام أخذ النبي صلى الله عليه وآله البيعة له صلى الله عليه وآله أو لعلي عليه السلام، بأنهما قد اختارا اجتماع سببي الولاية فيهما، النصّ والانتخاب.

وقد يذكر لرد فكرة كون البيعة تخلق الولاية أنّ هناك نصوصاً وردت للردع عن مثل هذه البيعة وإبطالها ودفع فكرة أنّ البيعة تخلق الولاية.

وقد جاء الردّ في الروايات الكثيرة والمتظافرة والمتوافرة الدالّة على اشتراط (العصمة والنصّ) بالنسبة للإمامة. وهذا ردع عن اعتبار البيعة خالقة للولاية أو الإمامة.

عن الصادق عليه السلام قال: «عشر خصال من صفات الإمام: العصمة

والنصوص...»(١).

عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «إنّما الطاعة لله ـ عز وجل ـ ولرسوله ولولاة الأمر، وإنّما أمر بطاعة أولي الأمر لأنّهم معصومون مطهّرون لا يأمرون بمعصية»(٢).

فاشتراط العصمة والنصّ في الإمام ردع مستمر عن فكرة خالقية البيعة للولاية لأنها لو تحقّقت ـ أي الإمامة ـ بالبيعة لما اشترطت الروايات العصمة والنصّ، لأنّ المتبايعين قد يبايعون غير المعصوم لأنّهم لا يشخّصون المعصوم من غيره.

نعم، سكوت المعصوم عليه السلام عن البيعة وعدم ردعه عنها مع كونه هو الولي وقبل انعقادها، قد يفسّر على أنّه كان يرى بأنّ مثل هذه البيعة طريق ووسيلة لكي يصل هو الى الحكم الفعلي وتتحقّق بذلك حكومة المعصوم عليه السلام.

وعليه فالردع كان بلغة شرط العصمة وشرط النصّ بالنسبة للإمامة.

وهناك ردّان على هذا الجواب:

الأوّل: قد يقال بأنّ (الإمامة) التي اشترط فيها العصمة والنصّ هي غير (الإمامة) محل البحث.

فالولاية: هي أن يكون الشخص وليّاً لأمور المسلمين وحاكماً عليهم.

وهذا أعمّ من مصطلح الإمامة عند الشيعة، فقد يكون الفقيه الجامع للشرائط

---

(١) بحار الانوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٥، ص ١٤٠.

(٢) بحار الانوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٥، ص ٢٠٠.

والياً وهو ليس إماماً بالمصطلح الشيعي الخاصّ الذي يعتبر فيه أنّ الإمام هو السبب المتصل بين الأرض والسماء. فهذه الروايات إنّما هي بشأن الإمامة بمعناها المصطلح عند الشيعة.

وأمّا الولاية والحكم فتكفي فيهما الفقاهة والكفاءة والعدالة ... وأمّا العصمة والنصّ فلا. فكل من بويع على وفق الشروط المثبّتة في محلها يصبح والياً مع انحصار الولاية بالمعصوم ﷺ في زمن حضوره. إلّا أنّ هذا الجواب قد لا يُرتضى من قبل البعض الذي يقول بأنّ الإمامة في هذه الروايات هي الولاية عينها. أمّا المعنى الآخر للإمامة والذي يعتبر درجة فوق الولاية ومنصباً إلهياً خاصاً فهو معنى غير مقصود في المقام لأن الروايات وردت بشأن الردع عن خلافة خلفاء بني العباس وبني أمية ولم يكن يدّعي فيهم أحد دعوى الامامة المصطلحة لدى الشيعة وانما كانت تدّعي امرتهم على المسلمين لا أكثر.

فحينما تقول الرواية أنّ العصمة شرط في الإمامة، فهي شرط في الحاكم والوالي وولي الأمر.

الثاني: هو الرد الأركز والأتقن، يقال فيه: مع تسليمنا بأنّ الإمامة قد استعملت بمعناها الاصطلاحي الخاصّ، كما يظهر في لحن كثير من الروايات، وأنّها الإمامة التي اشتُرطت فيها العصمة والنصّ، ولكنّنا نستفيد من هذه الروايات في بحث (الولي) أيضاً. وذلك لأنّ هذه الروايات لم ترد لتحلّق في عالم المثال والمفاهيم، ولم تبحث الإمامة بحثاً تجريدياً كبحث علم الكلام لها، وإنّما وردت وهي تنظر الى الواقع

الخارجي المعاش آنذاك. فهي وردت في شأن الطعن بخلفاء بني أُمية وبني العباس، ورادعة عمّا هو ثابت في الحال وعن البيعة الواقعة آنذاك، وتثبت أنّ الطاعة إنّما تكون على أساس النصّ والعصمة المتوفّرة في الإمام المعصوم آنذاك لا الى هؤلاء الأمراء الطغاة، فهي إنّما تردع عن المصاديق الذين بويعوا وقتئذٍ، ولا تردع عن فكرة البيعة.

وهناك فرق بين إبطال (فكرة البيعة) المبحوث عنها، وبين إبطال (متعلّق البيعة). فمن بويع آنذاك وجاء لحن الروايات داعياً الى عدم طاعته، لم يكن واجداً لشرائط البيعة. فردعت الرواية عن طرف البيعة، ولم تردع عن أصل مبدأ البيعة وأنّها تخلق الولاية.

ولنتحدث وبصورة أكثر تفصيلاً عن هذين الشرطين، شرط (العصمة والنصّ) الواردين في الزوايات وأثرهما في إثبات أو نفي فكرة البيعة.

العصمة والبيعة

لابدّ من التفريق بين إثبات شرط من الشروط في البيعة، وبين إبطال أصل فكرة البيعة من الأساس. والافتراض الأول يختلف عن الافتراض الثاني في نقطتين أساسيّتين:

الأولى: لو افترضنا ـ مجرد افتراض ـ بأنّ المعصومين قد تعدّدوا في زمان ما، ولم يكن هناك نصّ يعيّن أحدهم للإمامة، فإنّ المسلمين يكونون مخيّرين بينهم ولو بايعوا أحدهم لكان هو الإمام، إذن لم تبطل فكرة

البيعة هنا، فالعصمة شرط لمن يبايع لا كرد لأصل فكرة البيعة.

الثانية: لو تعذّر هذا الشرط، وهو شرط العصمة في الإمام، لسقط؛ لأنّ الشرط حين تعذّره يسقط، فالوضوء كشرط لبعض الأفعال مثلاً إذا تعذّر يسقط ويتحوّل الى التيمّم مثلاً، ولا تسقط الأفعال المشروطة بالوضوء. وكذلك شرط العصمة في الولي زمن غيبة المعصوم شرط لا يمكن تحققه فيسقط للعذر والعجز، وهنا يظهر أثر البيعة في تعيين ولي الأمر، إذ لم تبطل أدلّة العصمة أصل مبدأ البيعة، بل خلقت شرطاً في متعلّق الولاية. غاية ما في الأمر أنّ المفترض بالناس أن يبايعوا عندئذٍ أفضل الموجودين، وبذلك تتمّ له الولاية.

النصّ والبيعة

وقد يقال: إنّ العصمة ليست أمراً حسيّاً يدركه الناس، وإنّما هي أمر لا يعلمه إلّا الله، فلابدّ من النصّ عليها من قبله سبحانه وتعالى لكي لا يخطأ الناس في اتّباع غيره لعدم معرفتهم به.

وعلى هذا، ففي الزمن الذي يسقط فيه شرط العصمة بالعجز لغيبة الإمام المعصوم عليه السلام، فإنّ شرط النصّ يزول قهراً لملازمته لشرط العصمة، إذ إنّه لم يكن شرطاً بحد ذاته.

ومسألة أنّ النصّ إنّما جعل شرطاً غير مستقل، بل كدلالة على باقي الشروط، مسألة مستفادة من بعض الروايات:

ـ معاني الأخبار، بسنده عن علي بن الحسين عليهما السلام: «الإمام منّا لا يكون إلّا

معصوماً، وليست العصمة في ظاهر الخلقة فيُعرف بها، فلذلك لا يكون إلّا منصوصاً»[1].

- الاحتجاج، عن سعد بن عبد الله القمي، قال: سألت القائم ﷺ في حجر أبيه، فقلت: أخبرني يا مولاي عن العلة التي تمنع القوم من اختيار إمام لأنفسهم، قال: «مصلح أو مفسد؟ قلت: مصلح، قال: هل يجوز أن تقع خيرتهم على المفسد بعد أن لا يعلم أحد ما يخطر ببال غيره من صلاح أو فساد؟ قلت: بلى، قال: فهي العلة...»[2].

فالإمام القائم (عج) لا يقول لسعد بأنّ هذا باطل على أساس (مناقشة كبرويّة)، وأنّ البيعة لا تخلق الولاية، وإنّما يناقش (مناقشة مصداقيّة) فيقول: لابدّ من النصّ لأنّ الأمّة لا تستطيع تمييز الصالح من المفسد والمعصوم من غيره وقت وجوده ظاهراً، وأمّا في غير هذا الزمان، فلا حاجة لنا فيه الى النصّ، فإنّ فكرة البيعة تعود لحالها ولن تردع مثل هذه الروايات وتتنقذ عنها لأنّها قالت إنّ البيعة لا تحصّن الأمّة عن الخطأ في الاختيار ولم تردع عن أصل فكرة البيعة ومن الأساس.

العدالة والبيعة

نعم، سقوط شرط العصمة لا يعني التنزّل وانتخاب أي أحد وبأي مستوىً

---

(١) بحار الانوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٥ ص ١٩٤ و ص ٢٠٠.

(٢) بحار الانوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٣، ص ٦٨.

كان، وهذا الأمر يمكننا تحصيله أيضاً من لحن الروايات بصورة عامّة، إذ يستكشف منها أنّها تريد القول بأنّ وليّ المسلمين يجب أن يكون أفضلهم، وفي وقت المعصوم عليه السلام يتعيّن هو، إذ هو الأفضل، وفي وقت تعذّر وجوده ظاهراً، يتعيّن الأفضل فالأفضل، ممن يكون مؤهّلاً للولاية. ولعل هذا هو السبب في أنّ الروايات الواردة بشأن الإمامة والولاية ليست كلها تنصّ على شرط العصمة في الوالي والإمام، بل أغلبها، وأنّ القسم الآخر ينصّ على شرط العدالة لا العصمة.

فعن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا تصلح الإمامة إلّا لرجل فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلي حتّى يكون لهم كالوالد الرحيم»[1].

ولئن كانت العدالة شرطاً فيمن يُقلَّد «فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه..»[2] مع كون التقليد شعبة من شعب الولاية وأدناها، فهي شرط ومن باب أولى فيمن تُسلَّم إليه أعلى مراتب الولاية ويتحكّم في أموال ورقاب المسلمين.

وبمناسبة الحديث عن (العصمة) و (العدالة) نشير وباختصار الى الفارق بينهما بأحد نحوين فنقول:

الأوّل: العصمة: هي تلك الدرجة العالية من الملكة التي تمنع صدور أي ذنب

---

(١) الأصول من الكافي ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠٧.

(٢) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ٢٧، ص ١٣١.

أو زلة من المعصوم طيلة عمره الشريف.

وأمّا العدالة: فهي تلك الملكة التي لا تمنع الإنسان العادل بصورة تامّة عن ارتكاب أي ذنب أو زلة طيلة عمره.

فقد يزلّ ويخطأ مع امتلاكه لتلك الدرجة من الملكة الرادعة، ولكنّه يعود فوراً وبعد صدور الذنب منه فيتوب ويستغفر، فإذا فعل ذلك وعادت له تلك الملكة مرة ثانية ـ لو كان قد فقدها وقبل توبته ـ فقد عادت له العدالة.

الثاني: العصمة: هي تلك الحالة النفسيّة التي تقف أمام كل مغريات العالم وبكل أشكالها وألوانها حتّى لو اجتمعت تماماً على سبيل الفرض في لحظة واحدة على شخص المعصوم الشريف.

فعن الإمام علي عليه السلام: «والله لو أعطيتُ الأقاليم السبعة بما تحت أفلاكها، على أن أعصي الله في نملة أسلُبها جُلْبَ شعيرةٍ ما فعلته..»[1]. ففي الرواية فرض اجتماع المغريات كلها على شخص الإمام دون أن تهزّه وتجرّه لارتكاب أصغر الذنوب وأدناها.

وأمّا العدالة: فهي ملكة تقف أمام المثيرات الاعتيادية وتمنعه من ارتكاب الخطأ والزلّة. وقد لا تستطيع الوقوف أمام المثيرات والمغريات الأكبر من هذه.

والخلاصة فإنّ شرطي العصمة والنص وبالشكل الوارد في الروايات لا يمنعان عن الأخذ بفكرة البيعة.

وعلى كل حال، فإنّ فكرة البيعة لو تمّت وبهذا الشكل لحلّت مشكلتين:

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سبق ذكره، الخطبة ٢٢٤، ص ٢٤٧.

الأولى: مشكلة ولاية الفقهاء بعضهم على بعض، فلو كان مبدأ الولاية منحصراً بالنصّ، وهذا النصّ ورد على أنّ الفقهاء هم الحكّام زمن الغيبة، فكيف تثبت ولاية فقيه على فقيه آخر؟.

ففي قوله (عج): «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا، فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم»[1] فُسّر الرواة بالفقهاء، فالفقهاء إذن، هم الأولياء، ولو اقتصرنا على هذا النصّ، فكيف تثبت ولاية فقيه على فقيه آخر؟ فهل تكون الولاية لكل الفقهاء وفي عرض واحد؟ وأنّ لكل واحد منهم ولاية على الآخر بمعنى (الولاية المتبادلة) مع غرابة مثل هذه الولاية على أذهان العقلاء؟ أم أنّ لهؤلاء جميعاً ولاية على الناس، أمّا فيما بينهم فلا ولاية لهم مع ما في هذا القول من ثغرة، ولو حكم أحدهم حكماً ولائياً، فهل ينفذ هذا على باقي الفقهاء، وعلى أي أساس يكون هذا؟

إنّ البيعة تحلّ كلّ هذا. فمع أنّ كل واحد منهم وليّ بحكم الرواية تلك، إلّا أنّ الذي تتمّ له البيعة؟ يتمّ له مصدر ثان للولاية دون غيره. وستعطيه هذه البيعة ولاية أوسع مما كانت له، وستكون له الولاية على كلّ الآخرين، فإذا أمر فلابدّ للفقهاء الآخرين من طاعته.

الثانية: وكذلك فإنّ فكرة البيعة تملأ نقطة فراغ أُخرى وتحلّ مُشكلة أُخرى، وهي مشكلة تعدّد الفقهاء المتصدّين.

فلو أنّ عدداً منهم تصدّى للأمر وكل منهم يريد أن يحكم فما هو الحال؟

---

(١) الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٢، ١٣٩٥ هـ، ص ٤٨٤.

وممّا يذكر كتصحيح للجمع بين الولايات هو تشكيل مجلس (شورى القيادة) فهم جميعاً فيما بينهم يتوافقون على تشكيل مجلس قيادة بحيث لا يتفرّد أحدهم بالأمر.

ولكن هذا الحل، متوقّف على سعة مجلس شورى القيادة وضيقه، وتتناسب قوة المجلس عكسياً مع ذلك. فكلّما اتسع ضعفت قوته وكلّما ضاق ازدادت قوته. وحينئذٍ، تلعب فكرة البيعة دوراً مهماً في هذا المجال، فإنّ البيعة إمّا أن تتمّ لفقيه واحد أو لفقيهين أو لأكثر قليلاً من بين جماعة الفقهاء المتصدّين ولا تتمّ لعدد كبير منهم وبشكل واسع، وهذه مسألة عمليّة أكثر منها نظرية، ويساعد عليها الواقع العملي كثيراً. وحينذاك، وبعد أن تتم البيعة لهذا العدد المحدّد من الفقهاء، يتمّ تشكيل شورى القيادة وبشكل معقول وعملي وقوي.

وفي خاتمة البحث نشير الى صحيحة عيص بن القاسم إذ فيها ـ حسب رأينا ـ تأييد لفكرة البيعة.

فعن عيص بن القاسم عن الصادق عليه السلام يقول: «.. إن أتاكم آت منّا فانظروا على أي شيء تخرجون، ولا تقولوا: خرج زيد، فإنّ زيداً كان عالماً وكان صدوقاً، ولم يدعكم الى نفسه، وإنّما دعاكم الى الرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله ولو ظهر لوفى بما دعاكم إليه...»[1].

والشاهد في قوله عليه السلام: «ولم يدعكم الى نفسه، وإنّما دعاكم الى الرضا من آل محمد...» وأنا أفهم من (الرضا من آل محمد) أي من يُرتضى من آل محمد

---

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١١، باب جهاد العدو، ص ٥٠.

ويُختار، ففي العبارة إشارة الى مبدأ الاختيار والارتضاء والبيعة.

صفوة القول في البيعة

وصفوة القول في البيعة: أنّ الذي يبدو لنا أنّ البيعات الواقعة في زمن المعصومين سواءاً ما كان منها مع أئمّة العدل أو ما كان منها مع أئمّة الجور، لم تكن تخلو من جذر عقلائي لها، ولم نجد ردعاً عن ذلك من قبل الشريعة، وغاية ما هنالك هي الردع عن بعض التطبيقات أو بيان شروط لابدّ منها في الولاية أو الإمامة.

وذاك الجذر العقلائي لا يوجد فيه عدا احتمالين:

الأوّل: ما نُسب أخيراً الى جان جاك روسو من فكرة العقد الاجتماعي بين الأمّة والقائد ليدخل ذلك تحت الديموقراطيّة، وأنّ مصدر الولاية على الناس هم الناس أنفسهم.

وعندئذٍ فالذي يعتقد بولاية المعصومين عليهم السلام قبل البيعة يستطيع أن يقول: إنّ البيعة تفيد في المعصوم تأكيد الولاية، وفي غير المعصوم تأسيس الولاية. والذي يسوّي بين المعصوم وغير المعصوم أو لا يعتقد أساساً بالعصمة يستطيع أن يقول: إنّ البيعة هي المصدر الوحيد للولاية.

ونحن بغضّ النظر عمّا أوضحناه في كتابنا أساس الحكومة الإسلاميّة من الأخطاء الكامنة في فكرة جان جاك روسو نقول هنا: إنّ الجذر العقلائي للبيعات التي وردت في تأريخ الإسلام لا يمكن أن تكون هي فكرة العقد الاجتماعي أو حكم الناس أنفسهم بأنفسهم، لأنّ تطبيق هذه الفكرة بحاجة ـ على الأقلّ ـ الى

بيعة أكثريّة الناس من ناحية وإمضاء الأقليّة لقانون نفوذ رأي الأكثريّة من ناحية أخرى؛ كي يصدق بذلك أنّ المجتمع ككل أصبح طرفاً لهذا العقد، فيتمّ عنوان حكم الناس أنفسهم بأنفسهم بتمام معنى الكلمة، ومجرّد بيعة ثلّة من الناس أو أهل الحلّ والعقد أو شورى عيّنها الخليفة السابق أو ما الى ذلك لا يوجب صدق هذا العنوان. وهذا الشيء بهذه الخصوصيات لم يقع في شيء من البيعات الواقعة في التأريخ، ولعلّ أوسع بيعة وقعت في تأريخ الإسلام بلحاظ حضور النسبة المئويّة من المسلمين ومبايعتهم هي بيعة الغدير والتي لم يف بها المسلمون.

ولم أرَ مثل ذاك اليوم يوماً ولم أرَ مثله حقّاً أضيعا

وأمّا الخلفاء الثلاثة الذين تقدّموا على عليّ ﷺ فلم يحدّثنا التأريخ بانتظار أيّ واحد منهم تحقّق البيعة له من قبل أكثريّة المسلمين حتى يمارس الحكم، بل العكس هو الذي حدّثنا به التأريخ، وكذلك الحال لدى خلفاء بني أميّة وبني العباس؛ خاصّة من سار منهم ـ عملاً ـ على نهج وراثة المُلك.

والثاني: هو المناسب للبيعات التي وقعت في الإسلام وهو أنّ البيعة عقد وعهد بين المبايَع له من ناحية، والمتبايعين من ناحية أُخرى ولو كانوا بلحاظ النسبة المئويّة للمسلمين أقلّ من الآخرين. وأثر ذلك هو أن يثق المبايَع له بوفاء عدد من المبايعين بتعهدهم، من دون فرق في ذلك بين افتراض المبايَع له وليّاً واجب الطاعة قبل البيعة كما هو رأي الشيعة في المعصومين، أو افتراضه حاكماً جائراً لا يملك الولاية حتى بعد البيعة، أو افتراضه ممّن تجب عليه كفايةً إدارة أُمور المسلمين كالفقهاء لدى غيبة الإمام على رأي، وعدول المؤمنين على رأي

آخر. وتكون البيعة شرعاً واجبة الوفاء في الفرض الأوّل والثالث لأنّها عقد وعهد تعلّق بأمر مشروع وقد أمرنا القرآن بالوفاء بالعقد والعهد، ولا يجب الوفاء في الفرض الثاني بل يحرم ذلك لأنّ متعلّق العقد والعهد كان أمراً غير مشروع ولا قيمة لعقد أو عهد تعلّق بأمر غير مشروع.

شبهة سقوط المشروط بتعذّر الشرط

إنّ ما ذكرناه من أنّ شرط العصمة ليس ردّاً على مبدأ البيعة، وإنّما هو تضيّق في دائرة البيعة، فعند الإمكان يبايع المعصوم عليه السلام، وعند سقوط الشرط لا تبطل فكرة البيعة بل تكون لأفضل الموجودين غير المعصوم عليه السلام.

هذا المطلب، قد يورد عليه (بفكرة أصوليّة) نشير إليها إشارة فقط. وهذه الفكرة، هي التي تقول بأنّ الشرط إذا أصبح متعذّراً وغير مقدور عليه، فالأصل في ذلك ليس هو سقوط (الشرط) بل سقوط (المشروط) فالصلاة، مشروطة بالطهور، ولو فقد المكلّف كلا الطهورين (المائي والترابي)، قال المحقّقون: الأصل في ذلك ليس سقوط الشرط وهو الطهارة، بل سقوط المشروط وهو (الصلاة). ومن هنا يتضح الإشكال في المقام، فنقول: أليست العصمة شرطاً في البيعة؟ فحين تعذّر الشرط وعجز الإنسان عن مبايعة المعصوم عليه السلام، فإنّ تكليف تعيين الولي وتشكيل الدولة يسقط حتّى ظهور المهدي (عج). ومفاد الرواية «كل راية ترفع قبل قيام القائم عليه السلام فصاحبها طاغوت يُعبد من دون الله عزّ

وجلّ»[١] يدعم هذه الشبهة ويقوّيها.

وفي مقام رد الشبهة نقول: إنّ هذا البيان هو نوع مغالطة، لأنّنا احتملنا أحد احتمالين بخصوص العصمة الواردة في الروايات:

الأوّل: أنّها تنظر الى شرائط الإمامة بمعناها المصطلح الخاصّ عند الشيعة، وهي الدرجة العالية من المقام الإلهي التي تتمثّل في من يكون السبب المتصل بين الأرض والسماء وبيُمنه رزق الورى وبوجوده ثبتت الأرض والسماء.

والثاني: أنّها تنظر الىٰ شرائط الولاية.

وعلى الأوّل: فإنّ الروايات وإن كانت توضّح شروط الإمامة ولها دلالتها الالتزامية بصدد الردّ على خلفاء الجور آنذاك، ولكن لا إطلاق لهذه الدلالة الالتزامية، فلا تصلح مثل هذه الروايات للاستدلال على شجب كل وال غير معصوم حتّى في زمن تعذّر حضور المعصوم عليه السلام، ولا تدلّ على أنّ ولاية مثل هذا الوالي هي ولاية ظالم وغاصب. وأنّه لدى فقدان المعصوم عليه السلام، يؤجّل تعيين الولي وإقامة الحكومة الى زمان ظهور الإمام (عج).

وأمّا على الثاني: فجواب هذه الشبهة يستدعي الإشارة الإجمالية الى أُسس أُصولية مبحوثة في محالها.

فقد ذكر المحقّقون: أنّ إطلاق الكلام قد يعارض أحياناً بنقطة ارتكازية يسمّونها (بالمخصّص الارتكازي)، وهذا المخصّص يمنع عن تحقق الإطلاق

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٥٢.

ذاك.

فحتّى لو افترضنا، أنّ العبارة ظاهرة في (لا حكومة بلا عصمة)، فنحن نضطر الى أن نفهم أنّ هذا الإطلاق راجع الى زمان إمكان ذلك ـ أي إمكان وجود المعصوم ظاهراً ـ لا إلى زمان عدمه، وذلك وفق نكات مرتكزة في أذهان المتشرّعة، من أنّ الاستغناء عن العصمة في الحاكم وقت تعذّر حصولها من أجل أن تقام حكومة إسلاميّة معقول، والاستغناء عن الحكومة أصلاً لهذا السبب، أمر غير معقول. أمّا لماذا الاستغناء عن الحكومة الإسلاميّة أمر غير معقول، فهذا راجع الى سببين هما:

السبب الأوّل: أنّنا نعلم أنّ المجتمع أيّاً كان صالحاً أو فاسداً، لا يمكن الاستغناء فيه عن حكومة وإمرة وولاية، مادام هو مجتمعاً لا أفراداً محدّدين قليلي العدد، وهذه الحاجة نابعة من: التنافس والتضارب والتزاحم بين مصالح الأفراد، ومحدودية الدنيا على سعتها، وعدم إمكان اجتماع مصالح جيمع الأفراد فيها. ولشدة التضارب بين هذه المصالح تقع بين أيدي الناس موارد للنزاع والتخاصم والاختلاف، ولولا وجود قوة تنظّم أمور البلاد لوقع الهرج والمرج والقتال ولفسدت أمور البلاد والعباد ولما أمكن تنظيم الأمور.

ولو افترضنا أنّ البشرية أصبحت لا تزاحم بين مصالح أفرادها، وكل يقنع بحصّته وما قُسِم له، فإنّ هذا الفرض لا ينفي الحاجة الى الحكومة، إذ إنّه لابدّ

من عقل جمعي يجمع ويوزّع ويرتّب الأمور؛ لأنّ كلّ أحد لا يعلم ما يلزم للآخر. فوجود الدولة إذن لا بدّ منه على كلا الفرضين والحالتين.

وفي الأثر: لابدّ من دولة وإن كانت فاسقة، كي يمكن للمجتمع العيش تحت رايتها، ولا يمكنه ذلك دون دولة بالمرّة. فعن أمير المؤمنين عليه السلام:

«لابُدّ للناس من أمير، بَرٌّ أو فاجر، يعمل في أمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلّغ الله فيها الأجل، ويُجمَع به الفيء، ويُقاتَلُ به العدو، وتأمن به السبل، ويُؤخذ به للضعيف من القوي، حتّى يستريح برٌّ، ويُستراحَ من فاجر»[1].

وحينئذٍ، ما هو موقف الإسلام من تأسيس الدولة وفي زمن العجز عن تحصيل المعصوم عليه السلام؟

إنّ الجواب، لا يخلو، من أحد احتمالات ثلاثة:

الأوّل: أن نفترض أنّ موقفه هو رفض وجود دولة وحكومة، ما دمنا لا نستطيع تحصيل المعصوم عليه السلام. وهذا كلام لا يُتعقّل ولا يُقبل من إنسان عادي، ونحن نُسخّف الفكرة الماركسيّة، إذ قالت بمجيء زمان لا حاجة فيه الى الحكومة، ونقول بأنّ هذا خلاف الطبيعة البشرية وخلاف العقل. فكيف ننسب ذلك الكلام الى الإسلام؟! إنّ هذا الاحتمال واضح البطلان.

الثاني: أن يقال: لا يترك أصل إقامة الحكومة من الأساس زمن الغيبة، بل يقال: إنّ المؤمن يجب أن يترك هذا الأمر ويرفع يده عنه، ويُبقيه في

(١) نهج البلاغة، مصدر سبق ذكره، منشورات الهجرة، الخطبة ٤٠، ص ٨٢.

يد غيره من الفسّاق والظلمة، ليحكموا البلاد والعباد.

إنّ مثل هذا القول، قول لا يصدر عن دين سماوي خاتم. وإننا نتّهم الإنسان الذي يدعو مواطني بلده الى تسليم إدارة بلادهم الى الأجنبي، نتهمه بالعمالة والخيانة، ذلك لو فكّرنا بعقليّة الوطنية الغربية التي نرفضها ونتّهمها بالقصور. فكيف نقبل في نظريّة إسلاميّة ما يناظر ذلك في دائرة تقابل الإسلام والكفر من تسليم بلاد الإسلام والمسلمين بيد الفاسق والظالم والّذي لا يتبنّى نظريات الإسلام في حكمه؟

إنّ ديناً يدعو الى مثل هذا الأمر، دين مزيّف ولا يمكن أن يصدر عن الله ويقول به نبي. فهذا الاحتمال باطل كسابقه.

الثالث: ـ وبه ينحصر الأمر ـ أنّه لا بدّ من إقامة دولة الإسلام في كل آن. ولو تعذر حصول المعصوم عليه السلام، فالأمر ينحصر في أفضل الموجودين.

السبب الثاني: أنّ الإسلام يشتمل على نواح ثلاث:

١ ـ الوظائف الفردية: كالصلاة والصوم، وما شابه ذلك من العبادات الفردية.

٢ ـ الوظائف الاجتماعية: كوظائف إدارة وتنظيم البلاد، والعلاقة مع سائر الأمم ونحو ذلك ...

٣ ـ الجانب التنفيذي: فالإسلام سنّ الوظائف وعيّنها، وقرّر العلاقات، وبيّن الحدود والعقوبات واهتمّ بتنفيذها ومتابعتها ومعاقبة من يشذّ عنها.

إنّ وجود جانب التنفيذ في الشريعة الإسلاميّة دليل على أنّه ليس بالإمكان افتراض أنّ الشريعة الإسلاميّة قد غضّت النظر عن أصل الدولة والحكومة عند

عدم وجود المعصوم عليه السلام. وإنّ مراجعة أبواب الفقه المختلفة ترينا أنّ السمات الاجتماعية والارتباط بالوضع الاجتماعي ووجود ولي للأمر سمات عامّة في كل هذه الأبواب وبلا استثناء. فالصلاة ـ مثلاً ـ قد يتراءى للبعض بأنّها العبادة الوحيدة التي يمكن القول عنها بأنّها عبادة فردية. إلّا أنّ المصالح الاجتماعية ملحوظة فيها، بل كأنّ الأصل الأوّلي فيها هي الجماعة، والفرادى إنّما هي للحالات الخاصّة. كما تدلّ على ذلك الروايات الكثيرة.

وقد شرّعت في صلاة الجمعة خطبتان يلقيهما الإمام ويذكر فيهما بالإضافة الى الإرشاد المسائل الاجتماعية والسياسية.

وبالنسبة للزكاة يستفاد من الكتاب والسنّة: أنّ المتصدّي لها هو الحاكم بأجهزته.

والخمس ـ أيضاً ـ ضريبة مقرّرة لمنصب إمامة المسلمين، ولا تصرف فقط لمصارف شخص الإمام، بل لمنصبه ليصرفه في الوجوه التي يراها من مصالح المسلمين. وكذلك الأنفال التي هي مجموعة الأموال العامّة التي لا مالك شخصي لها، كأرض الموات والأودية والمعادن.

أمّا الحج فواضح من آيات الحج أنّ تشريع هذه الفريضة لم يكن لإتيان صورة الأعمال فقط. وكيف، ومقتضى الآية المباركة ﴿جَعَلَ اللهُ الكَعْبَةَ البيتَ الحرامَ قياماً للنّاسِ﴾[1]. أنّ الناس يتقوّمون في معاشهم بالكعبة؟!

إنّ في الآية المباركة دلالة على أنّ تشريع الحج كان لأداء الفريضة،

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٩٧.

ولاجتماع المسلمين من مختلف أنحاء الدنيا ليتباحثوا ويتشاوروا ويتعاونوا فيما بينهم في أمور الدين والدنيا. فأهمية هذه الفريضة من الناحية الدينيّة والسياسيّة واضحة وبصورة جلية، وهناك من الروايات ما تدلّ دلالة واضحة على ارتباط أداء هذه الفريضة بوجود حكومة قائمة وولي للأمر حاكم:

- عن الصادق عليه السلام: «لو عطّل الناس الحج لوجب على الإمام أن يجبرهم على الحج ...»[1].

- عن الصادق عليه السلام: «لو أنّ الناس تركوا الحج لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده، ولو تركوا زيارة النبي صلى الله عليه وآله لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده، فإن لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين»[2].

إنّ إجبار الناس والإنفاق عليهم من بيت مال المسلمين يستدعي وجود إمام مبسوط اليد وله ولاية فعلية.

وأمّا الجهاد فهو عمل اجتماعي لا يمكن أن يتحقّق إلّا أن يكون ولي الأمر على رأسه. ولا شكّ في وجوب الجهاد في زمن حضور المعصوم وفي غيبته.

قال الله تعالى:

- ﴿يا أيُّها النبيّ جاهدِ الكُفّارَ وَالمُنافقينَ ...﴾[3].

---

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١١، باب وجوب الحج، ص ٢٤.

(٢) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١١،، باب وجوب الحج، ص٢٤.

(٣) سورة التوبة، الآية: ٧٣.

- ﴿يا أيُّها النبيّ حرِّضِ المُؤمنينَ على القتالِ ...﴾[١].

- ﴿يا أيُّها الذينَ آمَنُوا قاتلوا الذينَ يلُونَكُم مِن الكُفّارِ وليجِدُوا فيكُم غِلظةً ...﴾[٢].

- عن علي عليه السلام: «إنّ الله فرض الجهاد وعظّمه وجعله نصرةً وناصرةً، والله ما صلحت دنيا ولا دين إلّا به»[٣].

- عن الصادق عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الخير كلّه في السيف، وتحت ظلّ السيف، ولا يقيم الناس إلّا السيف، والسيوف مقاليد الجنّة والنار»[٤].

وبالجملة، فإنّ الآيات والروايات تشير إشارة واضحة على أنّ الجهاد من ضرورات الدين، وأنّ على الأمة النهوض به جملةً، ولابدّ من وجود ولي للأمر يجاهد تحت رايته، على تفصيلات في الجهاد الابتدائي والجهاد الدفاعي تطلب في مظانها.

ونشير وبشكل أكثر اختصاراً الى بعض أبواب الفقه الأخرى لنبيّن ارتباطها بالوضع الاجتماعي العام وبوجود ولي للأمر للأمّة.

ففي الوصية: قال الفقهاء: إذا تعدّد الوصي فإنّ تعيين أحدهم أو كلّهم أو بعضهم عائد الى ولي الأمر.

---

(١) سورة الأنفال، الآية: ٦٥.

(٢) سورة التوبة، الآية: ١٢٣.

(٣) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ١٥.

(٤) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٩.

وفي القضاء قالوا: إنّ أمره عائد الى الفقيه الجامع للشرائط.

وفي إجراء الحدود قالوا: إجراؤها بيد ولي الأمر.

وفي الحجر على المفلّس والصغير والمجنون قالوا: لا يحكم بذلك إلّا بأمر ولي الأمر.

شبهة العجز عن إقامة دولة

وعلى كل حال، فهل يمكن افتراض سكوت الإسلام واستغنائه عن وجود دولة وقيام حكم في زمن غيبة المعصوم عليه السلام، بحجة العجز عن تحصيل المعصوم عليه السلام مع كل هذا الربط بين أداء الفرائض والواجبات في مختلف أبواب الفقه وبين وجود وضع اجتماعي قائم وولي للأمر مبسوط اليد؟!

قد يقال ـ مع التسليم بالحاجة الى وجود دولة في كل مجتمع كافر أو مؤمن ـ: أننا، عاجزون عن تحقيق حكومة إسلاميّة عادلة! ولو أنّ الشريعة الإسلاميّة لم تكن تعلم هذا فينا، لما اشترطت العصمة في تحقيق ذلك. فالمعصوم عليه السلام وحده قادر على ذلك دون غيره. وفي أية لحظة تكون فيها الظروف مناسبة لقيام دولة عادلة، كان على الله حقاً أن يظهر المعصوم عليه السلام ليقودها وهو وحده يستطيع تحقيق الهدف المنشود. ومادامت الفرصة غير مواتية، فإنّ المعصوم عليه السلام يبقى خلف الستار ولا يؤذن له بالخروج ولا نكلّف بتشكيل حكومة إسلاميّة؟!

إنّ جواب هذه الشبهة ـ وبغض النظر عن التجربة الخارجية المعاشة الآن في الجمهورية الإسلاميّة في إيران والدالّة عملاً على أنّ المسلمين ليسوا عاجزين عن إقامة حكم إسلاميّ عادل ـ: أنّ طبيعة معرفتنا بالأُمور وبوضع البشرية

وبالأسباب المتواجدة خارجاً تدلّ على خلاف هذا، وتجعلنا نقول: لا فرق بين المؤمنين الملتزمين والفسقة في موضوع القدرة على تشكيل الحكومة، وليست هذه القدرة مخصوصة بالفسقة أو الكفرة، وفكرة اختصاص القدرة على الحكم بهم دون المؤمنين أمر غير معقول؛ لأنّ الأسباب والقدرات موزّعة على البشرية وبشكل متناسب ﴿ربَّنا وَسِعتَ كُلَّ شيءٍ رحمةً...﴾[1]. وإن كانت هذه الرحمة ستكتب للمؤمنين فقط يوم القيامة.

وبالتأمّل في قوله تعالى ﴿وَلولا أن يكونَ الناسُ أُمّةً واحدةً لَجعلنا لِمَنْ يَكفُرُ بِالرحمنِ لِبُيُوتِهم سُقفاً مِن فضةٍ ...﴾[2].

يظهر جلياً أنّ الله سبحانه وتعالى لم يرد للكافرين أن ينفردوا بإمكانات الدنيا الاقتصادية. ومع أنّ الآية المباركة ناظرة في منطوقها الى الجانب الاقتصادي لا يبعد أن يكون النظر فيها الى أمر أوسع من ذلك.

فكأنّ الله تعالى يقول: كانت هناك نكتة في جمع المواهب والقدرات الدنيويّة وإعطاءها للكفّار وحرمانها المؤمنين؛ وذلك لأنّ المؤمن حين يعمل العمل الحسن يدّخر جزاءه ليوم آخرته، وأمّا الكافر فليس له في الآخرة من شيء ﴿وَما لَهُ في الآخرةِ مِن خَلاقٍ﴾[3]، فإن عمل عملاً حسناً فإنّه يأخذ جزاءه في الدنيا.

---

(١) سورة غافر، الآية: ٧.

(٢) سورة الزخرف،الآية: ٣٢.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٠٠.

فكأنّ مقتضى القاعدة هو أن تعطى كل الفرص لهم في الدنيا ولا يرون مشقة وعذاباً ولا يقعون تحت سيطرة مؤمن يحاسبهم ويعاقبهم في الدنيا، أمّا في الآخرة فلهم جزاء عملهم بما كسبت أيديهم. ولكنّ الله تعالى يقول ﴿وَلولا أن يكونَ الناسُ أمّةً واحدةً لَجعلنا لِمنْ يكفُر بِالرحمنِ لِبُيُوتِهم سُقفاً مِن فِضةٍ وَمعارِجَ عليها يَظهرُونَ وَلبُيُوتِهم أبواباً وسُرُراً عليها يتكئونَ وزُخرُفاً وإن كلُّ ذلِكَ لَمّا متاعُ الحياةِ الدُّنيا والآخرةُ عِندَ ربِّك للمتقين﴾[1]، أي أنّ الحكمة الربانية شاءت أن توزع المواهب والنعم على الناس وبشكل سواء، كفئات وجماعات ـ لا كل فرد فرد كما هو واضح ـ ولو أصبحت كل القدرات والإمكانات الى جانب واحد وهم (الكفّار) لكان ذلك مدعاة لتزعزع إيمان المؤمنين إلّا الأوحدين منهم. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنّ الإيمان ليس عنصراً يخلق العجز لدى الإنسان، بل على العكس من ذلك، فهو يخلق في الإنسان روح الصمود والثبات والصبر والتحمّل ويدعوه الى العمل الجاد ويجنبه من كل لهو وعبث، كما أنّه يدعو الإنسان المؤمن الى التيقّظ والحذر واكتساب الخبرات والى أن يكون فطناً كيّساً في كل الأحوال. أترى أمراً كهذا يخلق لدى صاحبه عجزاً ونقصاً في القدرات والإمكانات أم على العكس من ذلك؟!

أمّا غيبة الإمام (عج)، فليس تفسيرها الوحيد هو هذا التفسير المطروح في هذه الشبهة. أي أنّه عليه السلام غاب لأنّ الظروف غير مواتية لتشكيل حكومة المعصوم عليه السلام. وهذا يعني حرمة العمل لتشكيل حكومة إسلامية حتّى تكون

---

(١) سورة الزخرف، الآيات: ٣٣ ـ ٣٥.

الظروف مواتية. وحينما تكون كذلك، فإنّ على الله حقاً أن يظهر الإمام عليه السلام ليتسلّم الحكومة. وبالحقيقة هناك تفسيران آخران لغيبة الإمام (عج) وهما:

أوّلاً: امتحان الأمة، فإنّ الله تبارك وتعالى أراد امتحان المؤمنين، هل يتقاعسون ويتكاسلون عن نصرة الحقّ إذا غاب وليّهم (عج)، أم يثبتون ويصبرون وينتظرون الفرج ويعدّون العدّة له (عج)؟

والامتحان ـ كما هو معروف ـ ظاهرة ربانيّة ثابتة في العالم ﴿أحسِبَ النّاسُ أن يُتركوا أن يقولوٓا آمنّا وهم لا يُفتنون * وَلقد فتنّا الذينَ مِن قَبلِهم فليعلمنّ اللهُ الذينَ صدقُوا وَليعلمنَّ الكاذبين﴾[1].

ومن أصعب الامتحانات على الأمّة، أن تفقد إمامها ووليها وقائد مسيرتها.

ثانياً: هو أن يكون الإمام (عج) مدّخراً لفترة تكون الفرص فيها مواتية لتشكيل (حكومة إسلاميّة عالمية) لا حكومة محدودة في هذا القطر أو ذاك.

فيقال إنّه عليه السلام غاب؛ لأنّه لو عاش بين الناس لهلك وقتل قبل تحقيق حلم الإنسانية المعذّبة.

وهذا التفسير لا يمانع افتراض قيام حكومة إسلاميّة في بقعة من بقاع الأرض هنا أو هناك.

ويجب حينئذٍ على المؤمنين العمل على تشكيل الحكومة الإسلاميّة والقيام بها على الكفاية حين تحقّق ظروفها في أية بقعة من بقاع الأرض.

---

(١) سورة العنكبوت، الآيتان: ٢ و ٣.

شبهة عدم إراقة الدماء

قد يقال: إنّه ومع تسليمنا بأنّ الإسلام بحاجة الى حكومة وهو يدعو الى إقامتها في كل زمان ومكان، ولكن ذلك يجب أن يكون بشرط عدم إراقة الدماء. فإذا انتهى الأمر الى ذلك كانت إراقة الدماء أعظم، ومفسدتها أكبر من ترك إقامة الدولة، فيترك أمر إقامة الدولة، مع وجود المصلحة الحقيقية والمهمة في إقامتها. ولا يكون أمر إقامة الدولة مقدّماً على مصلحة حقن الدماء، إلّا في حالة وجود المعصوم عليه السلام الذي لا يخطأ في تقدير الأمور لعصمته عليه السلام.

إنّ من يؤمن بهذه الشبهة لا يفيد معه القول بأنّ الرسول صلى الله عليه وآله وعلياً عليه السلام ومسلم بن عقيل نيابة عن الحسين عليه السلام قد أكثروا من إراقة الدماء لأجل إقامة الحكم؛ لأنّ جوابه سيكون: أنّ أولئك كانوا معصومين أو مأذونين من المعصوم مباشرة وبالإذن الخاصّ، ولولا ذلك لما جاز لهم ذلك الفعل.

الجواب على الشبهة

هناك منهجان للإجابة على مثل هذه الشبهة:

المنهج الأوّل (المنهج النصّي)، وهو محاولة الحصول على إطلاق نصّ قرآني أو روائي يدلّ على جواز إراقة الدماء لتشكيل الحكومة الإسلاميّة حتّى في زمن غير المعصوم عليه السلام.

المنهج الثاني (المنهج العقلي)، بأن يقال: أنّنا في غنى عن النصّ، وذلك لسنخ البيان العقلي الذي بيّناه سابقاً حول ضرورة تشكيل الدولة. فنفس ذلك البيان

باستطاعتنا توسيعه أو تطبيقه على المسألة محل البحث. وبه نثبت أنّه لابدّ من إقامة الدولة حتّى ولو أدّى ذلك الى إراقة الدماء.

ونبدأ بالمنهج الثاني، فنقول: لئن لم تجز إراقة الدماء في سبيل تحكيم الإسلام في عصر الغيبة الكبرى، فعدم الجواز لا يكون إلّا لأحد سببين:

١ ـ إمّا لأنّ المقايسة والموازنة بين مفسدة إراقة الدماء، وبين المصالح التي تتحقق حين تقام دولة إسلاميّة تظهر أنّ المفسدة أعظم وأكبر من المصلحة.

ولذا نغضّ النظر عن العمل لإقامة الحكومة الإسلاميّة إن استدعت إراقة الدماء حفاظاً على النفوس المسلمة.

٢ ـ وإمّا لافتراض وجود حكم تعبّدي في المسألة، وهو اشتراط وجود معصوم لكي تباح إراقة دماء المسلمين في سبيل تشكيل حكومة إسلاميّة.

وفي هذا الفرض نغضّ النظر تماماً عن تلك المقايسة والموازنة المشار إليها في الفرض الأوّل.

أمّا دعوى أهميّة مفسدة إراقة الدماء على مصلحة إقامة الحكم الإسلاميّ فجوابها: أنّ التزاحم بين مفسدة إراقة الدماء ومصلحة إقامة الدولة الإسلاميّة أمر واقعي ومتحقّق في كل زمان وحتّى في زمن المعصوم عليه السلام، مع أنّ الإمام المعصوم عمل على إقامة الدولة الإسلاميّة ورجّح هذا العمل في الأوقات المناسبة على السكوت والهدنة.

وأمّا دعوى افتراض وجود المعصوم كشرط تعبّدي فهذه الفرضية قد انتهينا من بطلانها في البحث السابق، حيث وضّحنا: أنّ شرط العصمة إنّما كان لأجل أنّ المعصوم هو أفضل الموجودين في زمن حضوره. فالشرط، إذن، هو شرط الأفضل، وعلى هذا فإنّ شرط العصمة لن يكون ـ بهذا البيان ـ شرطاً تعبّدياً.

وعليه فإنّ عدم حضور المعصوم عليه‌السلام حال غيبته لا يؤدّي الى تجنّب ما يكون سبباً لإراقة الدماء في سبيل أمرٍ ضروريّ كإقامة الدولة الإسلاميّة.

على أنّنا نقول: ما معنى تجنّب إراقة الدماء في سبيل إقامة حكومة الحقّ؟ هل نتصوّر أنّ إراقة الدماء ستكون أقل نسبة تحت سلطة الحكومات الجائرة؟

إنّ أصل افتراض كون عدم القيام والثورة ضد الطغاة أمراً يحفظ دماء المؤمنين، إنّما هو فرض عارٍ عن الصحّة. إذ ما أكثر الأبرياء الذين يقتلون في كل آن وزمان تحت سياط هذا الظالم أو ذاك؛ نتيجة لعدم حاكميّة الإسلام. فمحاولة إقامة الحكم الإسلاميّ في الظرف المناسب، وكذلك محاولة إيجاد الظرف المناسب محاولة لحقن دماء المسلمين لا لإراقتها.

وأمّا المنهج الاول: وهو التفتيش عن إطلاق نصّ أو رواية لإثبات المدّعى فبيانه ما يلي:

إنّنا وبعد أن أثبتنا سابقاً أنّ الإسلام ـ بغضّ النظر عن مسألة إراقة الدماء ـ يدعو الى إقامة الدولة الإسلاميّة، إمّا عن طريق ولاية الفقيه أو الانتخاب، قد بقيت لدينا مشكلة إراقة الدماء، فنقول: إنّ آيات وروايات الجهاد طراً وكلاً وآية محاربة البغاة، كلها نصوص مطلقة وتخاطب المجتمع كله. وهذه الآيات ليس

شأنها، شأن آيات الصوم والصلاة وإن كانت هذه الأخيرة خطابات الى المجتمع أيضاً.

إنّ الفرق بين ايات الصوم والصلاة وما شابهها، وآيات الجهاد والحدود هو: أنّ الخطاب في آيات الصوم والصلاة (خطاب انحلالي) أي ينحلّ الى عدّة خطابات، فكأنّ الآية تقول: (يا زيد صل، يا حسن صل، يا فلان صل،... إلخ).

أمّا بالنسبة لآيات الجهاد أو آيات الحدود فهي خطابات متوجّهة الى المجتمع بوصفه مجتمعاً لا الى أفراده فرداً فرداً. وواضح أنّ المجتمع لا يمكن أمره بإنجاز هذه التكاليف إلّا إذا كانت على رأسه دولة أو فيه مشروع دولة. فلو كنّا قد عجزنا في بحوثنا السابقة وبغضّ النظر عن مشكلة إراقة الدماء عن إثبات مشروع دولةٍ في زمن الغيبة، لم تفدنا هذه الآيات هنا لإثبات المقصود، إذ هي تخاطب المجتمع بما هو مجتمع وفيه دولة أو مشروع دولة. ولكن بما أنّنا نجحنا بغضّ النظر عن شبهة إراقة الدماء في إثبات أنّ الإسلام يدعو الى إقامة الدولة الإسلاميّة وله مشروع ونظرية بهذا الخصوص، فإذن، لم يبق لدينا سوى التمسّك بآيات الجهاد ورواياته لإثبات جواز إراقة الدماء في سبيل تشكيل الحكومة الإسلاميّة.

إنّ الإطلاقات الموجودة في آيات وروايات الجهاد، دليل على جواز إراقة الدماء، كما جازت زمن المعصوم عليه السلام عيناً وبلا فرق. وبهذا نكون قد مهّدنا الطريق لمناقشة روايات منع إراقة الدماء في زمن الغيبة.

الروايات المانعة عن إراقة الدماء

إنّ روايات المنع هذه تقسم الى ثلاث طوائف، تبعاً لما اتّضح ممّا سبق من أنّ حرمة إراقة الدماء في زمن الغيبة قد تكون بمعنى اشتراط وجود المعصوم إمّا تعبّداً أو لأقوائيّة مفسدة إراقة الدماء في زمن الغيبة، وقد يكون بمعنى أنّ الانتصار لا يمكن إلّا في زمن المعصوم، وهذه الطوائف الثلاثة هي:

روايات الطائفة الأولى: وهي ما تكون ظاهرة في أنّ وجود المعصوم شرط في القتال وإراقة الدماء.

روايات الطائفة الثانية: وهي ما تكون ظاهرة في فرض العجز، أي يقال: بما أنّه كان واضحاً لدى الإمام عليه السلام أنّ القيام قبل ظهور الحجّة يؤدّي الى الانكسار والعجز حرّم القيام ضدّ الطغاة قبل ظهور الحجّة واعتبر أنّ مفسدة إراقة الدماء والانكسار أكبر من مصلحة إقامة الدولة الإسلاميّة.

روايات الطائفة الثالثة: وهي ما يحتمل فيها كلا الأمرين الواردين في الطائفة الأولى والثانية.

مناقشة الروايات

روايات الطائفة الأولى: وهي التي يستفاد منها ضرورة كون المعصوم عليه السلام على رأس العمل لكي يجوز القيام ضد الطغاة:

- لعل أفضل الروايات من ناحية السند هي رواية بشير الدهّان عن

الصادق عليه السلام: «قال: قلت له ـ أي للإمام عليه السلام ـ: إنّي رأيت في المنام أنّي قلت لك إنّ القتال مع غير الإمام المفترض طاعته حرام .. فقلت لي: نعم هو كذلك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: هو كذلك هو كذلك»[1].

ـ وعن الإمام الرضا عليه السلام: «... والجهاد واجب مع الإمام العادل...»[2].

وحينئذٍ قد يقال بأنّ:

ـ الإمام المفترض الطاعة،

ـ والإمام العادل.

يُحمَلان على الإمام المعصوم عليه السلام فتكون العصمة شرطاً في الخروج.

وفي مقام مناقشة هذه الروايات نقول: إنّنا لو انتهجنا في ما مضى المنهج العقلي، وقايسنا بين مصلحة إقامة الدولة الإسلاميّة وبين مفسدة إراقة الدماء، فكما أشرنا هناك أنّ التوقّف والامتناع عن الخروج بالسيف في الظروف المناسبة عقلائيّاً لذلك؛ بحجّة أقوائيّة المفسدة ليس أمراً صحيحاً؛ وذلك بلحاظات متعددة، أهمها أنّ المعصومين عليهم السلام قد عملوا على تسلّم الحكم وإن أدّى ذلك الى إراقة الدماء. وأمّا شرط العصمة تعبّداً فهو غير موجود أيضاً، وإنّما تحدّثت عنه الروايات من باب أنّ أفضل الموجودين آنذاك كان هو المعصوم عليه السلام، فيكون الشرط شرط (الأفضل). وعليه، فإنّ انتهاج هذا المنهج يستدعي في مناقشة الروايات أحد أمور:

---

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٤٥.

(٢) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٤٩.

- تأويل مثل هذه الروايات.

- أو حملها على التقية.

- أو ردّها الى أهلها.

إضافة الى كون هذه الروايات، أخبار آحاد في مقابل المسلّمات.

أمّا لو نهجنا المنهج الآخر، وحاولنا الاستفادة من إطلاقات آيات وروايات الجهاد لإثبات صحّة الخروج وإن أدّى الى إراقة الدماء. فقد يورد على ذلك بأنّ هذه الإطلاقات مقيّدة بوجود المعصوم وهذا هو سبب الفتوى باشتراط وجود المعصوم عليه السلام في الجهاد الابتدائي. (وإن كنت أرى جواز الجهاد الابتدائي في زمن الغيبة الكبرى).

وعلى كل حال، فإنّ الجواب على مثل هذا الكلام يكون:

أوّلاً: بنفي دلالة لفظة (الإمام) الواردة في مثل هذه الروايات على (الإمام المعصوم) فقط. فإنّ المعنى الاصطلاحي لكلمة الإمام عند الشيعة تكوّن بصورة تدريجية، وإلّا فالمعنى اللغوي للإمام هو من يؤمّ ويقود الناس لا هو خصوص المعصوم صاحب المقام الذي لا يناله إلّا الخواص المصطفون من قبل الله تعالى. وحتّى قادة الجور يسمّون بالأئمة، قال تعالى (قاتلوا أئمة الكفر ...).

فالإمام هو من يقود الناس ويؤمّهم على كل حال. وعلى هذا فإنّ رواية بشير، تشمل الإمام المعصوم عليه السلام، والولي الفقيه، والولي المنتخب -بناءً على كفاية الانتخاب في مشروعيّة الحكم- لأنّهم كلّهم مفترضو

الطاعة.

ثانياً: لا ينبغي لنا الاقتصار على التفاسير اللغوية للعبائر في مقام معرفة معاني الروايات. وإنّما يجب أخذ ظرف صدور النصّ بعين الاعتبار.

فرواية بشير، مثلاً، وعلى وفق وجود خلفاء الجور آنذاك، جاءت لتطعن في ولاية أولئك الأئمة الظلمة الطغاة. إذ إنّ الإمام عليه السلام كان في مقام المقارنة بينه عليه السلام وبين خلفاء بني أمية وبني العباس، ولذا فلا يفهم منها مطلق منع القيام مع غير المعصوم ولو كانت من نواب الإمام بالعموم أي الذين نُصبوا بصورة عامّة من قبل الحجة المنتظر (عج) كالفقهاء.

ثالثاً: لو سلّمنا أنّ الروايات تقصد منع القتال إلّا مع الإمام المعصوم، فحينئذٍ نضمّ هذا الدليل مع أدلّة ولاية الفقيه ـ التي سنبحثها فيما بعد إن شاء الله تعالى ـ ونجعلها حاكمة على هذا الدليل، ونقول: إنّ الفقيه بمنزلة المعصوم عليه السلام لأنّه منصوب من قبله، للنيابة عنه نيابة عامّة، فننتهي الى نتيجة مفادها أنّ القتال مع الفقيه كالقتال مع الإمام المعصوم عليه السلام[1].

رابعاً: أنّ الأخذ بظاهر هذه الروايات غير ممكن على أي حال مع غضّ النظر عن الأجوبة السابقة. لأننا لو غضضنا الطرف عن الأجوبة السابقة، وأردنا الأخذ بالمعنى الحرفي للروايات، فإنّ القتال المشروع سيكون

---

(١) وعلى هذا الأساس رجّح صاحب الجواهر رحمه الله جواز الجهاد الابتدائي للفقيه إن لم يتم الإجماع على خلاف ذلك. راجع الجواهر: ج ٢١، ص ١٤.

منحصراً في القتال الذي يكون المعصوم ﷺ هو المشرف عليه، وعلى رأسه، وبمعية المقاتلين، ولا يكفي مجرّد إذنه بذلك.

فرواية، بشير حينئذٍ سوف تدلّ على أنّ القتال الجائز إنّما هو القتال بمعية الإمام ﷺ وبإشرافه فقط. وهذا واضح البطلان، ودليلنا على ذلك -على الأقلّ- هو القصة التأريخيّة الثابتة بشأن خروج الحسين بن علي ﷺ صاحب ثورة الفخ[1] الذي خرج ضد السلطة الجائرة وبإذن من الإمام المعصوم ﷺ لا بمعيّته وإشرافه.

وعلى هذا فإنّنا إذا عجزنا عن الأخذ بتفسير من التفاسير الثلاثة السابقة لهذه الروايات، وجب علينا حينئذٍ إرجاعها الى أهلها، إذ لا يمكن الأخذ بمعناها الحرفي الظاهري كما اتضح.

روايات الطائفة الثانية: وهي الروايات التي تخبر عن أنّ من يخرج ضد الطاغوت قبل قيام القائم (عج) فسوف ينكسر ولن يحقق نجاحاً.

وروايات هذه الطائفة تنقسم الى قسمين:

القسم الأوّل: هي التي أخبرت عن الانكسار فقط ولم تتضمن النهي عن الخروج.

القسم الثاني: هي التي نهت عن الخروج والقيام باعتبار أنّه يؤدّي الى الانكسار دون مقابل.

---

(١) ويقال لها ثورة الفخ.

أمّا روايات القسم الأوّل:

ـ فعن ربعي مرفوعاً عن السجاد عليه السلام قال: «والله لا يخرج أحدٌ منّا قبل خروج القائم إلّا كان مَثَلُه كمَثَل فرخ طار من وكره قبل أن يستوي جناحاه فأخذه الصبيان فعبثوا به»[1].

ـ وعن الباقر عليه السلام قال: «مثل من خرج منّا أهل البيت قبل قيام القائم مثل فرخ طار ووقع من كوّة فتلاعبت به الصبيان»[2].

ـ وعن الفضل الكاتب قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فأتاه كتاب أبي مسلم، فقال: ليس لكتابك جواب، أخرج عنّا، فجعل يسارُّ بعضنا بعضاً، فقال: أيُّ شيء تسارُّون يا فضل، إنّ الله عزّ ذكره لا يعجل لعجلة العباد. ولإزالة جبل عن موضعه أيسر من زوال ملك لم ينقض أجله، ثم قال: إنّ فلان بن فلان حتّى بلغ السابع من ولد فلان[3]. قلت: فما العلامة فيما بيننا وبينك جُعلت فداك؟ قال عليه السلام: لا تبرح الأرض يا فضل حتّى يخرج السفيانيُّ، فإذا خرج السفيانيُّ فأجيبوا إلينا، يقولها ثلاثاً ..»[4].

ـ وعن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام: قال: «قلت له عليه السلام: اوصني ـ إلى أن قال ـ واعلم أنّه لا تقوم عصابة تدفع ضيماً أو تعزّ ديناً إلّا صرعتهم البليّة حتى

---

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٥١.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٥٢، ح ٤٨، ص ١٣٩.

(٣) فلان بن فلان إشارة الى خلفاء بني العباس، ولعل قطع الجواب في هذا المقطع حصل بمقاطعة السائل للإمام أثناء تكلّمه.

(٤) بحار الانوار، مصدر سبق ذكره، ج ٤٧، ص ٢٩٧.

تقوم عصابة شهدوا بدراً مع رسول الله ﷺ لا يواري قتيلهم، ولا يرفع صريعهم، ولا يدواى جريحهم، قلت: من هم؟ قال: الملائكة»[١]

وعلى كل حال، فإنّ لحن الروايات لحن الإخبار عن انكسار الخارجين وعدم حصولهم على ما يبغونه من تشكيل حكومة إسلاميّة.

وجوابنا على هذا هو أنّ تصريح الإمام عليه السلام بالانكسار هذا لا يدلّ على حرمة الخروج، فربّ خروج يؤدّي الى ذلك وهو جائز لترتّب آثار ونتائج مهمة عليه، كما سيتبيّن ذلك عندما نروي الروايات المجوّزة للخروج فيمابعد. إضافة الى أنّ هذه الروايات مقيّدة بقيد (منّا) والذي هو إشارة الى أهل البيت بالمعنى الخاصّ لاكل من هو سيّد ومتصّل بالرسول ﷺ الى يوم القيامة.

إنّ الذي يفهم من هذا القيد ـ وعلى حدّ التعبير الأصولي ـ سنخ قضية خارجية لا حقيقية، فلا يخبر عليه السلام عن كل قضية ولو قدّر وقوعها فيما بعد على سبيل الفرض. بل يخبر عليه السلام إخباراً غيبياً ويقول ما من أحد من أقربائنا الخاصّين قام إلّا وانكسر. وكما تحقق ذلك بالفعل في قيام زيد بن علي عليهما السلام والحسين بن علي صاحب الفخ ويحيى بن عبد الله عليهما السلام ومحمد بن عبد الله.

أمّا أنّ هذا يعني عدم جواز الخروج، فهذه مسأله خارجة عن عهدة الروايات. وكذلك الإخبار بأنّ كل من سيخرج سينكسر على نحو القضية الحقيقية الكليّة العامّة، فإنّ هذا معنى غير مستفاد من هكذا نمط من الروايات.

وأمّا روايات القسم الثاني: وهي التي نهت عن الخروج معللة ذلك

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٥٢، حديث ٤١، ص ١٣٦.

بالانكسار فمنها:

ـ عن أبي الجارود بسند ضعيف جداً عن الباقر عليه السلام، قال: «قلت له أوصني: فقال عليه السلام: أُوصيك بتقوى الله وأن تلزم بيتك وتقعد في دهماء هؤلاء الناس، وإياك والخوارج منّا فإنّهم ليسوا على شيء ولا الى شيء، واعلم أنّ لبني أمية ملكاً لا يستطيع الناس أن تردعه وأنّ لأهل الحق دولة إذا جاءت ولّاها الله لمن يشاء منّا أهل البيت، من أدركها منكم كان عندنا في السنام الأعلى، وإن قبضه الله قبل ذلك خار له، واعلم أنّه لا تقوم عصابة تدفع ضيماً أو تُعزُّ ديناً إلّا صرعتهم البلية حتّى تقوم عصابة شهدوا بدراً مع رسول الله، لا يوارى قتيلهم، ولا يرفع صريعهم ولا يداوى جريحهم، قلت: من هم؟ قال: الملائكة»[1].

فمن هذه الرواية قد يفهم النهي عن الخروج بقرينة صدر الرواية من قوله عليه السلام: «وإن تلزم بيتك».

ـ والرواية الأُخرى واردة في الصحيفة السجّادية عن متوكل بن هارون عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما خرج ولا يخرج منّا أهل البيت الى قيام قائمنا أحدٌ ليدفع ظلماً أو ينعش حقاً إلّا اصطلمته البلية وكان قيامه زيادة في مكروهنا وشيعتنا»[2].

وقرينة النهي في هذه الرواية هي قوله عليه السلام «زيادة في مكروهنا». فالخروج

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٥٢، حديث ٤١، ص ١٣٦.

(٢) الصحيفة السجّادية المروفة، نقلناه عن: «المعاني الجلية في شرح الصحيفة السجادية، لنبيل شعبان، الطبعة الأولى، ص ٢٦ ـ ٢٧.

حرام وغير جائز لأنّه يزيد في مكروه وأذيّة أهل البيت عليهم السلام. ولكننا وبلحاظ ورود لفظة (منّا) في الرواية يمكن أن نفهم منها أنها خاصّة بأهل البيت عليهم السلام بالمعنى الخاصّ، كما في روايات القسم الأوّل.

ـ عن الحسين بن خالد، عن الرضا عليه السلام، قال: «لا دين لمن لا ورع له، ولا إيمان لمن لا تقيّة له، وإنّ أكرمكم عند الله أعملكم بالتقية، قيل: يا ابن رسول الله الى متى، قال: الى قيام القائم، فمن ترك التقية قبل خروج قائمنا فليس منّا...»[1].

إنّ هذه الروايات التي تمنع عن الخروج ومقاتلة الظالمين بحجة العجز عن الانتصار لا بحجة عدم وجود المعصوم عليه السلام، نعلّق عليها بتعليق واحد الى حين ذكر الروايات الأخرى.

إنّ مفاد هذه الروايات هو النهي عن الخروج بعلّة الانكسار، ولنا أن نقول هنا بأنّ هذا ليس ممكناً وعلى نحو القضية العامّة الواسعة والى مدى بعيد من الزمن. وذلك لأنّ الإخبار عن حالة الانكسار المفترضة هنا لها أحد معنيين هما:

ـ إمّا الإخبار الغيبي عن الانكسار.

ـ أو الإخبار الغيبي عن الظروف والملابسات التي لا تؤدّي الى الانتصار قبل الظهور.

ففي الفرض الأوّل، لوحظت مسألة الانكسار فقط، ولم تلحظ المؤشرات الظاهرية وأنّها هل تؤكّد الانتصار أو الهزيمة والانكسار. فالروايات تقول: متى

---

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، باب وجوب التقيّة، ص ٢١١.

ثرتم فسوف تنكسرون.

وفي الفرض الثاني: فإنّ الإمام عليه السلام لا يتكلّم إلّا عن المؤشّرات الظاهرية، فيقول: إنّ الظروف غير مواتية للانتصار ولم تجتمع العوامل لذلك؛ ولذلك يكون الخروج محرماً.

أقول: إنّ كلا هذين المعنيين مقطوع الفساد.

أمّا الأوّل: فإنّ كون الإمام عليه السلام نظر الى الواقع وأخبر إخباراً غيبياً عنه، بأنّه من خرج من شيعته سوف ينكسر، وإن أشّرت المؤشّرات الى غير ذلك، فهذا أمر خلاف طبيعة الشرائع السماوية بما فيها شريعة الإسلام. لأنّ التكاليف والوظائف التي يكلّف بها الناس الجري الاجتماعي لا تدور مدار الواقع وإنّما تدور مدار المؤشّرات الظاهرية إلّا ما شذّ وندر.

فأنبياء الشريعة ـ وبغض النظر عن موارد الإعجاز ـ كموسى وعيسى عليهما السلام ومحمد صلى الله عليه وآله، والأئمة الأطهار عليهم السلام على طول خط البشرية كلهم أُمروا بالتحرّك على وفق المؤشّرات الظاهرية لا على وفق بواطن الأمور وواقعها. فهذا موسى عليه السلام لم يجز قتل ذاك الطفل المعصوم على وفق ظاهر الحال وأجازه الخضر عليه السلام، الذي كان نبياً من غير أنبياء الشريعة، لأنّه تحرّك على وفق الواقع. وهذا نبينا محمد صلى الله عليه وآله، كان يحارب عندما يرى أنّ المؤشّرات تشير الى احتمال الانتصار. وقد اتّفق أحياناً أن كانت النتائج ليست كما كان يتوقعها صلى الله عليه وآله ـ ظاهراً لا بعلم النبوّة ـ فخسر بعض المعارك.

وهذا علي عليه السلام، كان يرى وبعين الواقع أنّ ابن ملجم (لعنه الله) قاتله، ولكنّه

كان يتحرّك على وفق الظاهر ولم يقم عليه السلام بأي إجراء ضده قبل أن يرتكب جنايته.

وحارب الحسن عليه السلام عندما كان هناك أمل ظاهري بالنصر وصالح عندما أشارت الظروف الى ضرورة الصلح، وهكذا ...

فالشرائع قائمة على أساس المقاييس الظاهرية ولو أراد الله تعالى للناس أن يسيروا على وفق الملاكات الواقعية لكان حقاً عليه إرسال الممثلين عنه لإخبار الناس بأمور الغيب. ولمّا لم يحصل مثل هذا، فإنّ المقياس يبقى هو المقياس الظاهري.

وعلى هذا، فإنّ القول، بأننا لا يجوز لنا العمل والثورة لاستلام الحكم إلّا بعد أن نضمن الفوز والانتصار قول مخالف لطبيعة الشريعة الإسلامية.

وأمّا الثاني: وهو أنّ كلام الإمام عليه السلام كان ناظراً الى الظروف ويخبر عن الظاهر لا عن الواقع. فهذا أمر خلاف سنن الكون لا خلاف سنن الشريعة؛ لأننا قلنا سابقاً بأنّ الظروف والقدرات والإمكانات قد وزّعت من قبل الله تبارك وتعالى على الناس بشكل سواء. لأنّه تعالى أراد ﴿أن يكون الناس أمة واحدة﴾، ولم يشأ أن يكون النصر الى جانب الكفرة دائماً بحيث ترجح كفة الكفر على الإيمان في الدنيا دائماً.

قال تعالى ﴿ولولا أن يكُونَ النّاسُ أُمّةً واحِدةً لجعلنا لِمَن يكفُرَ بالرحمنِ لِبُيوتهم سُقفاً مِن فِضةٍ وَمعارجَ عليها يَظهرُون وَلِبُيوتِهم أبواباً وسُرراً عليها يتكئون وزُخرفاً وإن كُلُّ ذلِكَ لمّا مَتاعُ الحياةِ الدُّنيا والآخرةُ عِندَ ربِّك

للمُتقينَ﴾(١).

فما معنى فرضية أنّه متى ما قام الكفّار انتصروا ومتى ما قام المؤمنون انكسروا؟

والخلاصة: إنّ الروايات ومع ضعف سندها لا تُقبل وعلى كلا المعنيين، وإذا قبلناها فلا بدّ أن نقول:

- بأنّها ناظرة الى فتره معيّنة من الزمن لا الى هذه الفترة الطويلة بين الغيبة والظهور.

- أو أنّها ناظرة الى الخارجين من أهل البيت عليهم السلام بالمعنى الخاصّ.

- أو أنّها صادرة على نحو التقية، أو ما أشبه.

روايات الطائفة الثالثة: هي الروايات التي تمنع عن الخروج والقيام ضد حكم الظلمة في زمن غيبة المعصوم، ويحتمل فيها احتمالان:

الأوّل: أن تكون ناظرة الى شرط العصمة، فما دام المعصوم عليه السلام غير موجود ظاهراً ولا مشرف على القيام، فلابدّ من السكوت والسكون (ما سكنت السموات والأرض).

الثاني: أن تكون ناظرة الى العجز وأنّ الظروف غير مواتية للقيام فلابدّ من التقية الى حين ظهور الحجة (عج).

- عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال: «كل راية ترفع قبل قيام القائم عليه السلام

---

(١) سورة الزخرف، الآيتان: ٣٢ - ٣٥.

فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عز وجل»[١].

يستشف من الرواية أنّ صاحب هذه الراية طاغوت وذلك لأحد أمرين:

إمّا لأنّها تشترط العصمة في القيام، وصاحب الراية هنا غير معصوم، فلا يجوز له الخروج، ولو خرج مخالفاً النهي بالخروج فهو طاغوت.

وإمّا لأنّ الزمان زمان تقية والظروف غير مواتية للانتصار، ولأنّه تجاوز التقية وعرّض أرواح أنصاره للهلاك فقد ارتكب محرماً وكان طاغوتاً.

- عن سدير قال: قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: «يا سدير الزم بيتك، وكن حِلْساً من أحلاسه، واسكن ما سكن الليل والنهار، فإذا بلغك أنّ السفياني قد خرج فارحل إلينا ولو على رجلك»[٢].

فما دام السفياني لم يخرج فالزمان زمان سكوت، إمّا لأنّ العمل لابدّ له من معصوم عليه السلام على رأسه، أو لأنّ الظروف غير مواتية للانتصار، وهذا ما يوجب التقية وليس الخروج والثورة.

- عن جابر عن الباقر عليه السلام: قال: «الزم الأرض ولا تحرّك يداً ولا رجلاً حتّى ترى علامات أذكرها لك، وما أراك تدركها: اختلاف بني فلان، ومناد ينادي في السماء، ويجيئكم الصوت من ناحية دمشق ....»[٣].

- عن عمر بن حنظلة، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «خمس علامات

---

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٥٢.

(٢) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٥١.

(٣) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٥٦.

قبل قيام القائم: الصيحة، والسفياني، والخسف، وقتل النفس الزكية، واليماني، فقلت: جعلت فداك إن خرج أحد من أهل بيتك قبل هذه العلامات، أنخرج معه؟ قال: لا»[1].

إنّ الأجوبة على الشبهة التي تطرحها هذه الطائفة من الروايات نصنّفها الى صنفين:

الأوّل: الأجوبة العامّة. والتي تعمّ هذه الروايات وأمثالها.

الثاني: الأجوبة الخاصّة. وهي أن تُدرس كل رواية على انفراد وتدقّق ليرى هل تدلّ على المدّعى أم لا؟

الأجوبة العامّة عن الروايات المانعة من الخروج

أمّا بالنسبة للأجوبة العامّة فهي ثلاثة أجوبة:

الجواب الأوّل: ما اتّضح من الأبحاث السابقة حول روايات شرط العصمة، وروايات العجز عن تحقيق الانتصار، وزمان التقية. فأحاديث هذه الطائفة إمّا هي ملحقة بالطائفة الأولى أو هي ملحقة بالطائفة الثانية أو بكلتيهما معاً. وقد مضى الحديث عن هاتين الطائفتين.

الجواب الثاني: نشير فيه الى قصّتين تأريخيّتين، لكي نعرف حقيقتهما. وستكون هاتان القصّتان جواباً على الشبهة التي تثيرها هذه

---

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٥٢.

الطائفة من الروايات.

وهاتان القصّتان هما:

ـ قصّة زيد بن علي عليه السلام.

ـ قصّة الحسين بن علي عليه السلام صاحب واقعة الفخ.

أمّا بالنسبة لقصّة زيد بن علي عليه السلام فالروايات الواردة بشأنها كثيرة وهي تنقسم الى طائفتين هما:

الأولى: المانعة عن الخروج.

الثانية: المادحة للخروج. وتمتاز بكثرتها، وضعف سندها كلّها إلّا واحدة، وهي رواية عيص بن القاسم وهي مفصّلة نختار منها: «... ولا تقولوا: خرج زيد، فإنّ زيداً كان عالماً وكان صدوقاً ولم يدعكم لنفسه، وإنّما دعاكم إلى الرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله ولو ظهر لوفى بما دعاكم إليه...»[1].

أمّا الروايات الذامّة فتمتاز بقلة عددها، وضعف سندها كلها إلّا واحدة أيضاً ـ حسب تتبّعي ـ.

ففي رواية غير تامّة السند جاء: عن بكر بن أبي بكر الحضرمي قال: «دخل أبو بكر وعلقمة على زيد بن علي، وكان علقمة أكبر من أبي، فجلس أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره، وكان بلغهما أنّه قال: ليس الإمام منّا من أرخى عليه ستره، وإنّما الإمام من شهر سيفه، فقال له أبو بكر ـ وكان أجرأهما ـ يا أبا الحسين (كنية زيد) أخبرني عن علي بن أبي طالب عليه السلام أكان إماماً وهو مرخ عليه ستره، أو لم يكن إماماً حتّى خرج

---

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٥٠.

وشهر سيفه؟ فسكت فلم يجبه فردّ عليه الكلام ثلاث مرات كل ذلك لا يجيبه، فقال له أبو بكر: إن كان علي بن أبي طالب عليه السلام إماماً فيجوز أن يكون بعده إمام مرخ عليه ستره، وإن لم يكن إماماً وهو مرخ عليه ستره فأنت ما جاء بك ها هنا. فطلب أبي علقمة أن يكفّ عنه، فكفّ عنه»[1].

فمن هذه الرواية يتّضح أنّ زيداً لم تكن واضحة عنده إمامة أخيه الباقر عليه السلام أو ابن أخيه الصادق عليه السلام.

وبما أنّ هناك روايات واضحة الدلالة على أنّه رضي الله عنه كان يعرف الإمام عليه السلام. فزيد كان عالماً عالي الشأن لا يحتمل في حقّه عدم معرفة إمام زمانه عليه السلام. فإذن يحتمل أنّ ظهور مثل هذا المعنى في بعض كلامه رضي الله عنه كان بسبب تستّره على إمامة الإمام عليه السلام في وقته؛ خصوصاً وهو قد خرج رضي الله عنه بالسيف. فأراد أن يعدم الصلة بينه وبين الإمام عليه السلام لخشيته على الإمام عليه السلام من بطش السلطة وظلمها. وعلى أيّ حال فلا دلالة في هذه الرواية على منع زيد من الخروج.

وفي رواية ثانية من روايات الذمّ وهي صحيحة السند. «أخبرني الأحول[2]: أنّ زيد بن علي بن الحسين عليه السلام بعث إليه وهو مستخف، قال: فأتيته فقال لي: يا أبا جعفر ما تقول إن طرقك طارق منّا أتخرج معه؟ قال: فقلت له: إن كان أباك أو أخاك خرجت معه، قال: فقال لي: فأنا أريد أن أخرج أجاهد هؤلاء القوم فاخرج معي، قال: قلت: لا ما أفعل جعلت فداك. قال: فقال لي: أترغب بنفسك عنّي؟ قال: قلت له: إنّما

---

(١) السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ٧، ط إيران، ص ٣٥٠.

(٢) وهو مؤمن الطاق.

هي نفس واحدة، فإن كان لله في الأرض حجّة فالمتخلّف عنك ناج والخارج معك هالك، وإن لا تكن لله حجّة في الأرض فالمتخلّف عنك والخارج معك سواء.

قال: فقال لي: يا أبا جعفر كنت أجلس مع أبي على الخوان ـ سفرة الطعام ـ فيلقمني البضعة السمينة ويبرّد لي اللقمة الحارة حتّى تبرد، شفقة عليّ، ولم يشفق عليّ من حرّ النار إذا أخبرك بالدين ولم يخبرني به؟ فقلت له: جعلت فداك من شفقته عليك من حرّ النار لم يخبرك، خاف عليك أن لا تقبله فتدخل النار، وأخبرني أنا، فإن قبلت نجوت وإن لم أقبل لم يبال أن أدخل النار.

ثم قلت له: جعلت فداك، أنتم أفضل أم الأنبياء؟ قال: بل الأنبياء، قلت يقول يعقوب ليوسف: ﴿يا بنيّ لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً﴾، لِمَ لم يخبرهم حتّى كانوا لا يكيدونه ولكن كتمهم ذلك، فكذا أبوك كتمك لأنّه خاف عليك.

قال: فقال: أما والله لأن قلت ذلك لقد حدّثني صاحبك بالمدينة أنّي أقتل وأصلب بالكناسة وأنّ عنده لصحيفة فيها قتلي وصلبي. فحججت فحدّثت أبا عبد الله عليه السلام بمقالة زيد وما قلت له، فقال لي: أخذته من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله ومن فوق رأسه ومن تحت قدميه ولم تترك له مسلكاً يسلكه»[1]. ولا دلالة في الرواية على حرمة خروج زيد أصلاً. وفي الرواية دلالة على ان زيداً كان يعرف الامام حقّاً لكنه كان يكتم ذلك، والدليل على ذلك ما في نهاية الرواية عندما اخبر عن إخبار الامام عليه السلام له بصلبه بالكناسة.

أمّا الروايات المادحة فهي كثيرة وقد ذكرنا رواية صحيحة السند آنفاً. والآن

---

(١) الأصول من الكافي ج١، مصدر سبق ذكره، كتاب الحجة، ص ١٧٤.

نذكر روايتين غير صحيحتي السند هما:

ـ رواية فضيل عن الصادق عليه السلام قال: قال الإمام الصادق «... يا فضيل شهدت مع عمّي قتال أهل الشام؟ قلت: نعم، قال: فكم قتلت منهم؟ قلت: ستة، قال: فلعلّك شاكٌّ في دمائهم؟ قال: فقلت لو كنت شاكّاً ما قتلتهم، قال: فسمعته وهو يقول: اشركني الله في تلك الدماء مضى والله زيد عمّي وأصحابه شهداء مثل ما مضى عليه عليٌّ بن أبي طالب وأصحابه»[1].

ـ وعن الباقر عن آبائه عليهم السلام، قال: قال الرسول صلى الله عليه وآله للحسين عليه السلام: «يا حسين يخرج من صلبك رجل يقال له زيد يتخطّى هو وأصحابه يوم القيامة رقاب الناس غرّاً محجّلين يدخلون الجنّة بلا حساب»[2].

والنتيجة هي أنّنا حين نقرأ الروايات المادحة لخروج زيد رحمه الله والذامّة له، نكاد نقطع بأنّ الروايات الصحيحة هي الروايات المادحة له. وذلك بملاحظة طبيعة وضع وتاريخ وظرف صدور هذه الروايات. فواقعة زيد رحمه الله وقعت في زمن من أحرج الأزمان على الشيعة، وكان الإمام عليه السلام آنذاك في أشدّ ما يكون من التقية.

وعلى هذا، فإنّ عمل زيد حتّى وإن كان صحيحاً فإنّ اشتراك الإمام فيه مباشرة لم يكن صحيحاً؛ لأنّه عليه السلام سيتعرّض مباشرة لبطش السلطة الجائرة. وعليه نقول: إنّ خروجه رحمه الله كان إمّا مرضياً من قبل الإمام عليه السلام أو مرفوضاً.

---

(١) بحار الانوار، مصدر سبق ذكره، ج ٤٦، ص ١٧١.

(٢) بحار الانوار، مصدر سبق ذكره، ج ٤٦، ص ١٧٠.

فإن كان مرضياً، فلابدّ أن نتوقّع ورود روايات كثيرة ذامّة له تبعاً للظروف المعادية آنذاك مع احتمال وضع روايات كثيرة ذامّة له. وهذا لا يمانع ورود بعض الروايات المادحة له أيضاً على لسان الأئمة عليهم السلام وفي ظروف معيّنة.

وإن كان خروجه مبغوضاً لدى الإمام عليه السلام فإننا نتوقع أن تكثر الروايات الذامّة له ولا نتوقع رواية واحدة مادحة له ولو ضعيفة السند. وذلك لأنّ الإمام لا يصدر منه إلّا الذمّ في حق مثل هذا الخروج. وكذلك السلطة ووعاظ السلاطين والكذّابون، سوف لا يضعون إلّا روايات الذمّ في حقه لأنّه خرج ضد السلطة.

وخروج زيد هو أمر مفروغ عنه وثابت تاريخياً، فإذن نقطع بأنّ خروجه كان مرضياً من قبل الإمام عليه السلام، ولو كان غير مرضي لما وصلتنا رواية واحدة مادحة له. فكيف وروايات المدح أكثر من روايات الذمّ.

وأمّا ثورة الحسين بن علي (صاحب واقعة الفخ) فالروايات المادحة لخروجه رضي الله عنه كثيرة ولا توجد رواية واحدة ذامّة له. لكن نقطة الضعف في الروايات الواردة بمدحه هي أنّ أكثرها رواها أبو الفرج الاصفهاني (صاحب مقاتل الطالبيين) وهو زيدي المذهب. ولا تستثنى من ذلك إلّا رواية واحدة أو اثنتان وردت إحداهما في الكافي، فيكون هذا الأمر مدعاة لاحتمال الوضع والاختلاق لهذه الروايات.

ولكن بالمقابل، فإنّ النكتة التي بيّناها بشأن قصّة زيد ترد هنا وبشكل أوضح. وللإيضاح نقول: إنّ أصل خروج صاحب واقعة الفخ رضي الله عنه يعد من مسلّمات التاريخ الإسلامي. لكن هل خروجه كان برضا الإمام المعصوم عليه السلام أم

بغير رضاه ﷺ؟ وهنا أيضاً نقول: إن كان خروجه مبغوضاً، فإنّنا نتوقع أن تنهال عليه روايات الذم عن طريق الإمام المعصوم ﷺ. وكذلك ستكون روايات أعدائه روايات ذم بلا شكّ؛ لأنه خرج عليهم. وبذلك لا نتوقّع رواية مدح واحدة في حقّه ﷺ.

وإن كان خروجه برضا الإمام المعصوم ﷺ فإنّنا نتوقع أن ترد روايات المدح وروايات الذم أيضاً، إمّا كذباً من قبل أعدائه أو تقيّة من قبل الإمام المعصوم ﷺ. بينما في الواقع نرى أنّه لا توجد لدينا ولا رواية ذم واحدة له ولا لخروجه ﷺ.

وهذا شاهد قطعي على أنّ خروجه كان مرضياً من قبل الأئمة ﷺ.

ـ من الروايات المادحة، ما ورد في الكافي عن عبد الله بن المفضّل قال: «لمّا خرج الحسين بن علي المقتول بـ(فخ) واحتوى على المدينة، دعا موسى بن جعفر الى البيعة، فأتاه فقال له: يا ابن العم لا تكلّفني ما كلّف ابن عمك عمك أبا عبد الله فيخرج منّي ما لا أُريد كما خرج من أبي عبد الله ما لم يكن يريد. فقال له الحسين إنّما عرضت عليك أمراً فإن أردته دخلت فيه وإن كرهته لم أحملك عليه والله المستعان. ثمّ ودّعه، فقال له أبو الحسن موسى بن جعفر حين ودّعه: يا ابن عمّ إنك مقتول فأجدّ الضراب فإنّ القوم فسّاق يظهرون إيماناً ويسترون شركاً وإنّا لله وإنّا إليه راجعون، احتسبكم عند الله من عصبة. ثم خرج الحسين وكان من أمره ما كان، قتلوا كلهم كما قال ﷺ»[1].

فإنّ صحّ خروج زيد بن علي والحسين بن علي صاحب (فخ) تاريخياً، وأنّ خروجهما كان برضا الإمام المعصوم ﷺ، وقد أثبتنا هذا. نعود الى روايات

---

(١) الأُصول من الكافي، مصدر سبق ذكره، ج ١، كتاب الحجة، ص ٣٦٦.

الطائفة الثالثة المانعة للخروج منعاً يمتدّ الى زمن ظهور الحجة (عج) لنرى أزمنة صدورها.

فنرى أنّ قسماً منها يعود الى زمن الباقر عليه السلام تاريخياً، وهو تاريخ متقدّم على قضيتي زيد والحسين رضوان الله عليهم. فنقطع بأنّ ذلك المنع الصادر من الإمام عليه السلام هو:

- إمّا منع تقية.
- أو مختص بفترة معيّنة.
- أو أنّ الرواية مجعولة وكاذبة.
- أو تُردّ الى أهلها فهم أعلم بمرادهم.

ولا نؤمن بأنّ منعها يحمل على ظاهره، وأنّه مستمر الى قيام الحجة؛ لأنّنا نرى أنّ خروج زيد والحسين كان بعد ذلك التاريخ وكان خروجهما مرضيّاً عند الأئمة عليهم السلام.

وأمّا القسم الآخر من روايات المنع من الخروج فيعود الى زمن الصادق عليه السلام والكاظم عليه السلام. وهذه الروايات وإن كانت قد وردت بعد خروج زيد عليه السلام إلّا أنّها كانت قبل خروج الحسين صاحب (فخ). ولذا، فإنّ شأنها شأن الروايات السابقة الصادرة في زمن الباقر عليه السلام. ولم تشذّ عنها إلّا رواية عن الإمام الرضا عليه السلام. وقد صدرت تاريخياً بعد ثورتي زيد والحسين.

فعن الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام: «لا دين لمن لا ورع له، ولا إيمان لمن لا تقية له، وإنّ أكرمكم عند الله أعملكم بالتقية، قيل: يا ابن رسول الله الى متى؟ قال: الى

قيام القائم ...»[1].

فظاهر هذه الرواية المنع من الخروج الى قيام القائم (عج) فيحتمل فيها أنّ الخروج كان مرضياً عند الأئمة عليهم السلام الى زمن خروج الحسين بن علي صاحب الفخ. أمّا بعد ذلك ومنذ زمان الإمام الرضا عليه السلام والى قيام القائم (عج) فإنّ الخروج غير مرضي.

إلّا أنّه لا يبعد القول، بأنّ هذه الرواية وإن صدرت بعد قصتي زيد والحسين عليهما السلام فمن المفهوم عرفاً منها أنّها تريد أن تقول فيما عدا زمان خروج الإمام المعصوم لابدّ من التقية، ولا خصوصية لزمان الصادق أو الرضا أو السجّاد عليهم السلام. أي أنّها أرادت قاعدة عامّة وهي: عند جلوس الإمام المعصوم عليه السلام وعدم خروجه فإنّ العمل بالتقية لابدّ منه.

وسيكون جواب هذا حينئذٍ، بأنّنا نعلم قطعاً بأنّ خروج زيد بن علي والحسين بن علي عليهما السلام كان مرضياً عند الأئمة عليهم السلام.

وعندئذٍ، فإنّ هذه الرواية إمّا أن تحمل على (التقية) أو تحمل على (خلاف ظاهرها) أو كونها (كاذبة) أو ما شابه ذلك. هذا بالإضافة الى كون هذه الرواية غير تامّة السند.

وهناك رواية أخرى وردت بشأن زمن غيبة الإمام (عج)، فعن جابر عن الباقر عليه السلام أنّه قال: «يأتي على الناس زمان يغيب عنهم إمامهم، فيا طوبى للثابتين على أمرنا في ذلك الزمان، إنّ أدنى ما يكون لهم من الثواب أن يناديهم الباري جل جلاله

---

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٦، ص ٢١١.

فيقول: عبادي وإمائي آمنتم بسرّي وصدّقتم بغيبي، فابشروا بحسن الثواب منّي، فأنتم عبادي وإمائي حقّاً، منكم اتقبّل، وعنكم أعفو، ولكم اغفر، وبكم أسقي عبادي الغيث وأدفع عنهم البلاء ولولاكم لأنزلت عليهم عذابي، قال جابر: فقلت: يا ابن رسول الله عليه السلام فما أفضل ما يستعمله المؤمن في ذلك الزمان؟ قال: حفظ اللسان ولزوم البيت»[1].

وقد يقال هنا، بأنّ هذه الرواية غير مشمولة للجواب الذي قلناه، إذ لعلّ زمان الغيبة يختلف عن الزمان الذي كنّا نتحدّث عنه وهو زمان حضور المعصوم عليه السلام. ومع هذا، فإنّ هذه الرواية يمكن مناقشتها من عدّة جهات، فهي ساقطة من ناحية السند أوّلا، ولو أردنا التمسّك بها لكان مقابلها روايات عديدة ضعيفة السند أيضاً وتدلّ على وقوع ثورات عديدة زمن الغيبة وكلها مرضية عند الأئمة، بالإضافة الى إطلاقات الروايات الحاثّة على الجهاد ودفاع الظلمة.

الجواب الثالث، ولا نتكلّم فيه عن الخصوصية التاريخية الراجعة الى ثورتي زيد والحسين صاحب (فخ) رضوان الله عليهما. وإنّما نقسّم الروايات كلا وطرّاً الى قسمين سواء الروايات الواردة في زيد أو الحسين أو الروايات العامّة التي لم ترد بصدد شخص معيّن، فنقول: إنّ الروايات:

- إمّا روايات دلّت على مذمّة الخروج ومنعت عنه.

- أو روايات دلّت على وجود ثورات شرعيّة أو مدحت الخروج وحثّت

---

(١) كمال الدين، مصدر سبق ذكره، ج ١ ـ ٢، باب ٣٢، ح ١٥، ص ٣٣٠.

عليه.

وحينئذٍ فإننا نستفيد من نفس روح الجواب الثاني، والذي طبّقناه على القصّتين وبغضّ النظر عن ثورات أشخاص معيّنين فنقول: ليست طريقة فهم الحق من هذه الروايات هو إثبات السند أو كونه ضعيفاً فقط.

إننا نقول: في دراسة الروايات أنّ الخروج ضد الظلم وعلى وفق شروط مواتية هو أمر إمّا مرضي من قبل المعصوم عليه السلام أو غير مرضي؟ أو قل: إمّا جائز أو حرام.

فإن كان حراماً ـ في علم الله ـ فالمترقّب أن لا نرى حديثاً يدلّ على الجواز، إلّا النادر الصادر عن الزيديين ومن شاكلهم؛ لأنّ هذه الروايات إمّا:

ـ يصدرها الصادقون، ولا يتوقّع صدور ما يحلّل الحرام عنهم.

ـ أو يصدرها الكاذبون، وهم دائماً في خدمة السلطة ولا يتعقّل أن يروق للسلطات حديث يدلّ على حليّة الخروج عليهم. وبذلك سوف لا ينقلون روايات تحثّ على الخروج وتمدحه.

ولو كان في ـ علم الله ـ أنّ الخروج حلال أو واجب فنحن نترقّب صدور الروايات الكثيرة المانعة عن الخروج؛ لأنّ الصادقين يصدرونها تقية والكاذبين يصدرونها كذباً.

والذي وصلنا من الروايات، وبغضّ النظر عن السند هو:

ـ روايات تمنع عن الخروج.

ـ وروايات تجوّز الخروج.

فنقطع بأنّ الروايات التي تطابق الواقع هي روايات الجواز، والأخرى هي إمّا روايات تقية أو كاذبة أو مؤوّلة على خلاف ظاهرها.

وهناك رواية تدلّ على أنّ روايات المنع هي روايات تقية، وقد استخدمنا هذه الرواية (كقرينة ناقصة) للدلالة على المراد.

كتب يحيى بن عبد الله بن الحسن الى الإمام موسى بن جعفر عليه السلام قال: «أمّا بعد فإنّي أوصي نفسي بتقوى الله وبها أُوصيك فإنّها وصية الله في الأوّلين ووصيّته في الآخرين، خبّرني من ورد عليّ من أعوان الله على دينه ونشر طاعته بما كان من تحنّنك مع خذلانك، وقد شاورت في الدعوة للرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله وقد احتجبتها واحتجبها أبوك من قبلك، وقديماً ادّعيتم ما ليس لكم وبسطتم آمالكم الى ما لم يعطكم الله، فاستهويتم وأضللتم وأنا محذّرك ما حذّرك الله من نفسه»...

فكتب إليه أبو الحسن موسى بن جعفر: «من موسى ابن أبي عبد الله جعفر وعليّ مشتركين في التذلّل لله وطاعته الى يحيى بن عبد الله بن حسن، أمّا بعد: فإنّي أُحذّرك الله ونفسي وأُعلمك أليم عذابه وشديد عقابه، وتكامل نقماته، وأُوصيك ونفسي بتقوى الله فإنّها زين الكلام وتثبيت النعم، أتاني كتابك، تذكر فيه أني مدّع وأبي من قبل، وما سمعت ذلك منّي ﴿وستُكتب شهادتهم ويُسألون﴾، ولم يدع حرص الدنيا ومطالبها لأهلها مطلباً لآخرتهم، حتّى يُفسد عليهم مطلب آخرتهم في دنياهم، وذكرت أني ثبّطت الناس عنك لرغبتي فيما في يديك وما منعني من مدخلك الذي أنت فيه لو كنت راغباً ضَعفٌ عن سنّة ولا قلة بصيرة بحجة، ولكن الله تبارك وتعالى خلق الناس أمشاجاً وغرائب وغرائز فأخبرني عن حرفين أسألك عنهما: ما العترف في بدنك وما الصهلج

في الإتسان؟ ثم أكتب اليّ بخبر ذلك. وأنا متقدّم إليك أُحذّرك معصية الخليفة وأحثّك على بره وطاعته وأن تطلب لنفسك أماناً قبل أن تأخذك الأظفار ويلزمك الخناق من كل مكان فتروّح الى النفس من كل مكان ولا تجده، حتّى يمنّ الله عليك بمنّه وفضله ورقّة الخليفة أبقاه الله فيؤمنك ويرحمك ويحفظ فيك أرحام رسول الله. والسلام على من اتّبع الهدى ﴿أنّا قد أُوحي إلينا أنّ العذاب على من كذّب وتولّى﴾. قال الجعفري ـ وهو الراوي ـ: فبلغني أنّ كتاب موسى بن جعفر عليه السلام وقع في يد هارون فلمّا قرأه قال: الناس يحملوني على موسى بن جعفر وهو بريء مما يرمى به»[1].

ففي هذه الرواية أكثر من عبارة دالّة على التقية على فرض صحّة صدور مثل ذلك الكتاب من الإمام الى يحيى بن عبد الله.

أمّا الروايات الحاثّة على الخروج والثورة ضد الظلم والمبتلاة (بضعف السند) والتي تقابل تلك الروايات المانعة للخروج والضعيفة السند أيضاً، فهي:

ـ عن كتاب أبي عبد الله السياري، عن رجل قال: «ذكر بين يدي أبي عبد الله عليه السلام من خرج من آل محمد صلى الله عليه وآله، فقال: لا أزال أنا وشيعتي بخير ما خرج الخارجي من آل محمد، ولوددت أنّ الخارجي من آل محمد خرج وعليَّ نفقة عياله»[2].

ـ عن أيوب بن يحيى الجندل، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال: «رجل من أهل قم يدعو الناس الى الحق، يجتمع معه قوم كزبر الحديد، لا تزلّهم الرياح

---

(١) أصول الكافي، مصدر سبق ذكره، ج ١، كتاب الحجة، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

(٢) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو ص ٥٤.

العواصف، ولا يملّون من الحرب، ولا يجبنون، وعلى الله يتوكّلون، والعاقبة للمتقين»[١]. وهذا يقبل الانطباق على ما تحقّق من قيام السيّد الإمام الخميني تغمّده الله برحمته.

ـ في غيبة النعماني، عن أبي خالد الكابلي عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «كأني بقوم قد خرجوا بالمشرق، يطلبون الحق فلا يعطونه ثم يطلبونه فلا يعطونه، فإذا رأوا ذلك وضعوا سيوفهم على عواتقهم فيعطون ما سألوا فلا يقبلونه حتّى يقوموا، ولا يدفعونها إلّا إلى صاحبكم، قتلاهم شهداء، أما إنّي لو أدركت ذلك لابقيت نفسي لصاحب هذا الأمر»[٢].

ـ عن جابر قال: «حدّثني من رأى المسيّب بن نجبة قال: جاء رجل الى أمير المؤمنين عليه السلام ومعه رجل يقال له ابن السوداء، فقال له: يا أمير المؤمنين إنّ هذا يكذب على الله وعلى رسوله ويستشهدك، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: لقد أعرض وأطول يقول ماذا؟ فقال: يذكر جيش الغضب، فقال: خلِّ سبيل الرجل، أولئك قوم يأتون في آخر الزمان قزع كقزع الخريف والرجل والرجلان والثلاثة، من كل قبيلة حتّى يبلغ تسعة، أما والله إني لأعرف أميرهم واسمه ومناخ ركابهم، ثم نهض وهو يقول: باقرا باقرا باقرا، ثم قال: ذلك رجل من ذريتي يبقر الحديث بقرا»[٣].

---

(١) بحار الانوار، مصدر سبق ذكره، ج ٦٠، ص ٢١٦.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٥٢، حديث ١١٦، ص ٢٤٣.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٥٢، حديث ١٢٨، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

فهذه الروايات دالّة على أنّه في آخر الزمان ستحدث ثورات ضد الحكّام الظلمة وستكون هذه الثورات مرضية من قبل المعصومين ﷺ.

الأجوبة الخاصّة على الروايات المانعة من الخروج

بعد أن ذكرنا أجوبة ثلاثة عامّة على الروايات المانعة من الخروج، بقي علينا ذكر الأجوبة الخاصّة، وهي النظر الى كل رواية بالخصوص لإثبات المدّعى من صحّة الخروج على الظلمة حتّى في غير عصر ظهور الإمام ﷺ. وسنقتصر هنا على دراسة تلك الروايات الأربع[١] التي درسناها سابقاً لصحّة أسانيدها.

الرواية الأولى: عن أبي بصير، عن الصادق ﷺ قال: «كل راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عز وجل»[٢].

لقد طرحنا سابقاً احتمالين بشأن الاستدلال بهذه الرواية وهما:

الاحتمال الأوّل: أنّها ناظرة الى شرط العصمة، فيمن يقوم، ولا يجوز الخروج والقتال دون حضوره ﷺ.

الاحتمال الثاني: أنّها ناظرة الى التقية والعجز وعدم القدرة. فعندما لا تكون هناك قدرة على القتال والظفر يحرم الخروج، ـ ولكنّي ـ أرى من تعبير الرواية عن الخارج بأنّه (طاغوت يعبد من دون الله)

---

(١) يلاحظ كتاب الكفاح المسلّح، لآية الله السيد كاظم الحائري، ففيه أيضاً بحث مفصّل عن روايات المنع.

(٢) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٥٢.

وعدم تصريحها بحرمة الخروج في غير زمن المعصوم عليه السلام، أو عند عدم حصول الشرائط الموجبة للنجاح، أرى في ذلك احتمالاً ثالثاً قبال الاحتمالين السابقين، وهذا الاحتمال هو خروج الخارج بدعوى أنّه هو الإمام المنصوب من قبل الله تعالى، وأنّه هو الولي المجعول على المؤمنين. وليس هو النائب العامّ عن المعصوم عليه السلام.

وهذا الاحتمال وارد بقرينة (طاغوت يعبد من دون الله) فإن كان هذا الاحتمال، احتمالاً وارداً الى الذهن ولو بمستوى أن تكون الرواية (مجملة) ومردّدة بين الاحتمالات الثلاثة، فإنّ الرواية تسقط عن الاستدلال لأنّها أصبحت (مجملة). ومع ذلك، فإنّنا لو حصرنا الاحتمالات بالاحتمالين الأوّلين فقط، فإنّ الجواب ينحصر بالأجوبة العامّة التي شرحناها سابقاً.

الرواية الثانية: عن سدير قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام:

يا سدير الزم بيتك، وكن حِلْساً من أحلاسه، واسكن ما سكن الليل والنهار، فإذا بلغك أنّ السفياني قد خرج فارحل إلينا ولو على رجلك»[1].

وهذه الرواية ـ وبغضّ النظر عن الأجوبة الثلاثة السابقة ـ لا يوجد فيها ما يتمّ به إطلاقها ـ على حدّ تعبير الأصوليين ـ لكي تعطي قاعدة عامّة. وإنّما هي خطاب الى شخص معيّن اسمه سدير، وعلى هذا فشروط تكوّن الإطلاق غير

---

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ٥١.

موجودة فيها.

فمن المحتمل أنّها تنظر الى حالات معيّنة، وهي حالات الخروج المقارنة لزمن حضور المعصوم. فيقول ﷺ: يا سدير: أنت الذي تعيش في زمن المعصوم ﷺ وتفتّش عن إمام لك، وتتصوّر أنّ الخارج بالسيف هو الإمام، فإنّ الأمر ليس هكذا، ولا تخرج إلّا إذا خرج السفياني فإنّ خروجه دلالة على خروج الإمام المعصوم ﷺ أو قرب خروجه ﷺ.

أمّا أن تكون هذه الأوامر والإرشادات قاعدة عامّة مطلقة تشمل حتّى زمن الغيبة الكبرى، وأنّه لا يصحّ خروج أي أحد حتّى ظهور الحجة (عج)، فإنّ هذا أمر لا يمكن استفادته من هذه الرواية لعدم اكتمال الإطلاق فيها؛ لأنّ الخطاب فيها محدود لسدير لا لكل المسلمين وفي كل آن ومكان.

ولا أريد أن أحمّل هذا المعنى على هذا النصّ فقط دون أن احتمل المعاني الأخرى. وإنّما الذي أقوله إنّ (الإطلاق) في هذه الرواية غير موجود واحتمال كون الرواية (خاصّة) احتمال وارد.

الرواية الثالثة: عن جابر، عن أبي جعفر ﷺ قال:

«إلزم الأرض ولا تحرّك يداً ولا رجلاً حتّى ترى علامات أذكرها لك، وما أراك تدركها: اختلاف بني فلان، ومناد ينادي من السماء، ويجيئكم الصوت من ناحية دمشق...»[١].

ولا يوجد في هذه الرواية أيضاً ما تتمّ به مقدّمات الحكم ويثبت منه

---

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٥٦.

الإطلاق. فنحن نحتمل أنّ الرواية تشير الى حالة معيّنة وهي تلك التي كان يعيشها جابر بالذات، وهي حالة التواجد في زمن حضور المعصوم عليه السلام. فيكون النهي نهياً عن الخروج في زمن المعصوم عليه السلام مع غيره. لا سيّما أنّ الرواية ذكرت علامات على قرب خروج المعصوم.

الرواية الرابعة: عن عمر بن حنظلة، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«خمس علامات قبل قيام القائم: الصيحة، والسفياني، والخسف، وقتل النفس الزكية، واليماني. فقلت: جعلت فداك إن خرج أحد من أهل بيتك قبل هذه العلامات أنخرج معه؟ قال: لا»[1].

والملاحظ هنا، أنّ السؤال قد صبّه السائل على عنوان (أهل بيتك).

وقلنا: إنّ المتبادر الى الذهن عرفاً من هذا اللفظ هم الأقرباء بالمعنى الخاصّ، وليس كل من هو من نسل الرسول صلى الله عليه وآله ولو كان بينه وبين الرسول صلى الله عليه وآله ألف سنة وإن كان هو من أهل البيت أيضاً بالمعنى العامّ.

فالرواية لا تبيّن قضية عامّة لكل زمان ومكان ولأي ظرف كان، إذ لا يوجد دليل على ذلك. وإنّما تريد القول بأنّ أقرباء الرسول كزيد والحسين صاحب (فخ) ومحمد بن عبد الله وأمثالهم .. إن خرجوا فلا تخرج معهم إلّا مع هذه العلامات.

❁ ❁ ❁

---

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٥٢.




الفصل الثاني
المرجعية الدينية
و
ولاية الفقيه



المرجعيّة الدينيّة وولاية الفقيه

في هذا الفصل، نطرق جملة من البحوث منها:

- بحث المباني الأربعة في مبدأ ولاية الفقيه: المنكرين لها، والمؤمنين بها بحدود ملء منطقة الفراغ، أو المثبتين لها كولاية مطلقة عامّة ولكن بالانتخاب، أو المثبتين لها كولاية مطلقة ولكن بالنصّ.

- بحث مشكلة تعدّد الفقهاء، فمع تعدّدهم، كيف يمكن الجمع بين ولاياتهم المتعدّدة؟

- بحث ما طرحه أُستاذنا السيّد الشهيد ﷺ من فكرة المرجعية الصالحة والمرجعية الموضوعية، ومواضيع أُخرى لها صلة بالموضوع.

مبدأ ولاية الفقيه والمباني الأربعة

بعد أن اتّضح لنا ومن مجموع الآيات والروايات السابقة، أنّ إقامة دولة إسلاميّة في زمن الغيبة أمر مشروع، بل وواجب، نصل عندئذٍ الى أحد أهمّ

بحوث الحكومة الإسلاميّة في زمن الغيبة، وهو بحث (مبدأ ولاية الفقيه).

وفي هذا البحث نريد أن نطرح المحاور الأساسيّة التالية:

ـ هل نصب الفقيه ولياً من قبل المعصوم عليه السلام؟

ـ وهل تجب إقامة الدولة تحت إشرافه؟

ـ وبأيّ حدود يكون وجوب اتباعه وإطاعة أوامره؟

ولتوضيح كل هذا، نبحث هنا أربعة مبان في مبدأ ولاية الفقيه وبشكل مختصر:

المبنى الاول: هو مبنى إنكار ولاية الفقيه، ويقول متبنيه: أنّه لا ولاية للفقيه بما هو فقيه، ولا فرق بينه وبين غيره، ولو اختارت الأمّة غير الفقيه لتعيّن، لو آمنّا بالانتخاب.

المبنى الثاني: هو الذي يؤمن بولاية الفقيه ولكن في الحدود التي نحتاج فيها الى ملء منطقة الفراغ.

وعلى العموم، فإنّ ملء منطقة الفراغ يحتاج الى متخصّص في فهم الروايات واستنباط الأحكام منها لملء هذه المنطقة شريطة أن لا تخالف هذه الأحكام الأحكام الأساسيّة الأصلية في الإسلام.

ونحن نعرف، أنّ للإسلام، في مرحلة التشريع ومرحلة سنّ القوانين نوعين من النظم هما:

النظم الأوليّة: وهي قوانين ثابتة لا تختلف من زمان الى زمان كما ورد في الأثر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «حلال محمّد حلال أبداً الى يوم القيامة

وحرامه حرام أبداً الى يوم القيامة ...»[1].

النظم الثانوية: وهي قوانين وتشريعات تسنّ لملء منطقة الفراغ التي لم تملأها القوانين الثابتة.

وهذه التشريعات تختلف من زمان الى زمان آخر، وذلك تبعاً لتغيّر الظروف والعوامل والأزمنة وتكون متأطّرة بأطار النظم الأوليّة الثابتة.

فالفقيه ولي، ولكن في دائرة ملء منطقة الفراغ وسنّ القوانين الثانوية، ولولا وجوده وإشرافه على ذلك لاحتملنا تجاوز غيره من المشرّعين للنظم والقوانين الأساسيّة الأولية وهم جاهلون بها، أو بكيفية الاستفادة منها، أو لعجزهم عن الاستنباط بالصورة الصحيحة.

المبنى الثالث: هو مبنى الإيمان بولاية الفقيه العامّة التي لا تختصّ بملء منطقة الفراغ، إلّا أنّ هذه الولاية ليست ثابتة للفقهاء ابتداءاً، وإنّما تثبت لهم بالانتخاب والبيعة.

فالإيمان بولاية الفقيه على هذا المبنى، يعني أنّه يجب على الأمّة أن تبايع وتنتخب فقيهاً من الفقهاء المستعدّين للتصدّي ولا يجوز لها أن تنتخب غير الفقيه على أي نحو كان.

ويعني ذلك أنّ الفقيه قبل انتخاب الأمة له وقبولها به لا يكون ولياً واجب الطاعة، ونافذ الأمر.

المبنى الرابع: هو المبنى الذي بنى عليه السيد الإمام الخميني ﷺ، وهو أنّ

---

(١) الأُصول من الكافي، مصدر سبق ذكره، ج ١، ٥٨.

الفقيه قد أعطي الولاية العامّة من قبل المعصوم عليه السلام ووكالة عنه.
فولايته على الأمة وإن كانت بالوكالة عن المعصوم عليه السلام وليست
ولاية ذاتية له، إلّا أنّها لم تحصل له عن طريق بيعة الأمّة له
وانتخابها له، بل عن طريق نصّ المعصوم على ذلك.

ووفق هذا المبنى، فإنّ أمر الفقهاء نافذ سواء بويعوا أم لا، وسواء انتخبوا أم لا، وإن كانت هذه البيعة والانتخاب مؤكّدة لتلك الولاية.

التفصيل في المباني الأربعة لمبدأ ولاية الفقيه

تفصيل المبنى الاول:

هو المبنى المنكر لمثل هذه الولاية للفقهاء أساساً.

وهذا المبنى متقوّم بركيزتين هما:

الركيزة الأولى: منع وإنكار نصب الفقيه من قبل الإمام المعصوم عليه السلام.

الركيزة الثانية: منع حصر الانتخاب بالفقيه الجامع للشرائط من قبل الأمّة.

وعلى هذا، فمن أنكر أنّ الفقهاء منصوبون نصباً عامّاً للولاية من قبل المعصوم عليه السلام، وأنكر أنّ المسلمين يجب عليهم انتخاب الفقيه الجامع للشرائط دون غيره، فستكون نتيجة هذا الإنكار، إنكاراً لمبدأ ولاية الفقيه أساساً.

أمّا الركيزة الأولى: وهي منع نصب الفقيه من قبل المعصوم عليه السلام، فسنبطلها ـ إن شاء الله تعالى ـ في بحثنا في المبنى الرابع، إذ سنثبت هناك، وجود نصّ يثبت أنّ الفقهاء منصوبون من قبل المعصوم عليه السلام نصباً عامّاً. والرواية التي أعتمدها في هذا الصدد، هو التوقيع الشريف: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا

فيها الى رواة حديثنا فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم»[1].

وأمّا الركيزة الثانية، فنبطلها، بأحد طريقين تبعاً لما يتبنّاه المنكر لمثل هذه الولاية، وهما:

الطريق الأوّل: أنّ المنكر لا يؤمن بأصل الانتخاب، فيكون إبطال متبنّاه بإثبات صحّة أصل الانتخاب بالنسبة لغير المعصوم، وإن لم يصحّ بالنسبة للمعصوم لتعيّنه من قبل الله تعالى. ويكفي دليلاً لإثبات صحّة الانتخاب في غير المعصوم حكم العقل بأنّه لدى فرض تعدّد من سيستعدّ لتولّي الأمر مع تساويهم أو تقاربهم في الشروط، لا مرجّح أفضل من الانتخاب، ولا يقاس الأمر بفرض وجود المعصوم، فإنّنا في ذلك الفرض إنّما ننكر الانتخاب على أساس أنّه مع المتعيّن من قبل الله لا معنى للانتخاب.

الطريق الثاني: أنّ المنكر يؤمن بالانتخاب، ولكن لا يؤمن بشرط الفقاهة فيه، إذ بإمكان الأمة انتخاب شخص مؤمن ورع مقلّد يأخذ أحكامه من الفقيه المرجع. وهذا الشخص وبعد بيعة الأمة له يصبح هو الولي ويجب إطاعة أمره وفق هذا المبنى.

إنّ إبطال هذا المتبنى يكون بإثبات شرط الفقاهة فيمن تبايعه الأمة من خلال متابعة ومراجعة الروايات بأحد منهجين أو طريقين:

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة، مصدر سبق ذكره، ج ١ ـ ٢، الباب ٤٥، ص ٤٨٤.

المنهج الأوّل: التفتيش عن الروايات التي لا يفهم منها أنّها بصدد بيان منصب الإمامة المصطلحة لدى الشيعة، وإنّما يفهم منها بيان منصب الوالي والحاكم على الناس، المشترط فيه العلم والفقاهة. فإذا عثرنا على مثل هذه الروايات فقد ثبت لنا المقصود. أي لا يجوز أن يقع الانتخاب على غير من يعلم الشريعة ومن يعلم الشريعة هو (الفقيه).

ففي رواية مفصّلة وتامّة السند رواها الكليني في الكافي. وفيها: جاء جماعة وفيهم عمرو بن عبيد الى الإمام الصادق عليه السلام وأرادوا أن يعيّنوا وليّاً لهم هم ارتأوه وهو محمّد بن عبد الله. فوقع بينهم وبين الإمام عليه السلام حديث مفصّل محل الشاهد فيه: «ثم أقبل ـ أي الإمام عليه السلام ـ على عمرو بن عبيد، فقال: يا عمرو اتق الله وأنتم أيّها الرهط فاتقو الله، فإنّ أبي حدّثني وكان خير أهل الأرض وأعلمهم بكتاب الله وسنّة نبيه صلى الله عليه وآله أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من ضرب الناس بسيفه ودعاهم الى نفسه وفي المسلمين من هو أعلم منه فهو ضال متكلّف»[1].

فهذه الفقرة لا تحمل ـ كما يبدوا ـ على منصب الإمامة المصطلح عليها لدى الشيعة وإنّما راجعة الى مسألة القيادة والولاية على الناس. خاصّة، وأنّ الخطاب كان موجّهاً الى هؤلاء الذى لا يعرفون الإمامة بالمعنى الشيعي الخاصّ، وإنّما يعرفونها بمعنى الولاية على الناس.

إذن الفكرة المستخلصة من هذه الرواية أنّ البيعة يجب أن تعقد لأعلم الناس

---

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، باب جهاد العدو، ص ٤٢.

وهو الفقيه.

ورواية أخرى، عن الفضيل بن يسار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم منه فهو ضالّ مبتدع، ومن ادّعى الإمامة وليس بإمام فهو كافر»[1].

وفي هذه الرواية فقرتان:

الأولى: (من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم منه فهو ضال مبتدع) وهذه واردة كما هو واضح بخصوص (الإمرة) على الناس. وشرط الأعلميّة فيها، يدلّ أيضاً على ثبوت شرط الفقاهة فيمن يبايع.

الثانية: (ومن ادّعى الإمامة وليس بإمام فهو كافر).

وهذه الفقرة راجعة الى من يدّعي الإمامة بمعناها المصطلح عند الشيعة. أي يدّعي بأنّه إمام معصوم. والمنصرف من العلم في هذه الروايات هو العلم بأحكام الدين الذي يريد ان يحكم به وهو دين الإسلام.

المنهج الثاني: دراسة الروايات الواردة بشأن تعيين الإمام بمعناه المصطلح. ثم نستفيد منها المقصود، وهو شرط الفقاهة فيمن يلي أمور الناس.

في أصول الكافي عن الرضا عليه السلام «... الإمام واحد دهره، لا يدانيه أحد، ولا يعادله عالم، ولا يوجد منه بدل، ولا له مثل ولا نظير ... فكيف لهم باختيار الإمام؟! والإمام عالم لا يجهل، وراع لا ينكل ... نامي العلم، كامل الحلم، مضطلع بالإمامة،

---

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ٢٨، الباب ١٠، ص ٣٥٠.

عالم بالسياسة، مفروض الطاعة، قائم بأمر الله عزّ وجلّ، ناصح لعباد الله، حافظ لدين الله»[1].

فهنا، وإن كانت هذه الرواية محمولة على بيان شرائط الإمامة بالمعنى المصطلح لدى الشيعة، لكنّها وردت بصدد الردع لخلفاء الجور والشجب على ولايتهم، في حين أنّهم لم يكونوا يدّعون الإمامة لأنفسهم بمعناها المصطلح عند الشيعة، وإنّما كانوا يريدون الإمرة والقيادة.

وإذا أضفنا الى هذا، ما شرحناه سابقاً، وهو أنّه غير معقول اشتراط العصمة في كل وال بعد أن اثبتنا ضرورة وجود الوالي على طول الخط وحتّى في زمن الغيبة الكبرى، يتبيّن لنا أنّ الوالي لابدّ وأن يكون أفضل افراد الأمة، فإن كان المعصوم عليه السلام موجوداً وظاهراً تتعيّن الولاية به دون غيره. وأمّا في غيبة المعصوم، فإنّ أفضل الأفراد هو الفقيه الجامع للشرائط، الذي جمع أفضل الصفات وأهمها كالعلم بالأحكام والفقاهة والعدالة والشجاعة ....إلخ.

وعلى هذا، فإنّ هذه الرواية وإن كانت واردة في شأن الإمامة، ولكنّها كانت ناظرة الى واقع عملي وهو واقع ولاية حكّام الجور آنذاك، مما ساعد على أن نفهم منها فهماً أوسع وأشمل من إمامة المعصوم بالمعنى المصطلح عند الشيعة، إذ استفدنا منها ولاية الأفضل على الأمة وهو المعصوم في زمن حضوره والفقيه في زمن غيبته.

ولو أصررنا على المبدأ الاول: وهو مبدأ إنكار ولاية الفقيه وأنكرنا أيضاً مبدأ

---

(١) الأصول من الكافي، مصدر سبق ذكره، ج ١، كتاب الحجّة، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

الانتخاب فكيف نتصوّر قيام دولة إسلاميّة؟ وهل نتخلّى عن أصل قيام دولة إسلاميّة؟

إنّ الحل الوحيد لمثل هذا المسلك، ينحصر بفكرة (الأمور الحسبيّة).

ويقصدون بالأمور الحسبيّة تلك الأمور التي نقطع بأنّ الشريعة لا ترضى بزوالها وعدم الاهتمام بها كأمور الأوقاف والمساجد والايتام .... إلخ، وقد جعلوا أمرها والبت فيها بيد الفقهاء ـ بعد غضّ النظر عن دليل ولاية الفقيه أو مع فرض عدم الإيمان بثبوت دليل عليها ـ على أساس تحصيل القدر المتيقّن بتولّيهم لمثل هذه الأمور دون غيرهم ممن هم ليسوا بفقهاء.

فلئن كانت الشريعة لا ترضى بإهمال أمور المساجد والايتام والسفهاء... فكيف ترضى بإهمال أمور الدولة وشؤونها؟!

إنّ القدر المتيقّن حين عدم تعيّن من بيده أمور الدولة وعندما يدور الأمر بين الفقيه وغيره هو الفقيه، فالفقيه الجامع للشرائط أولى بالحكم من غيره على ثغرة لا يمكن سدّها وهي أنّ الإطاعة الكاملة في كل صغيرة وكبيرة في الأمور الراجعة الى صلاحيات الدولة والتي بها تتم مصالح البلاد والعباد يصعب إثباتها عند إنكار مبدأ ولاية الفقيه والانتخاب. لأنّ كل ما يمكن إثباته، هو ما يختصّ بتولّي الفقهاء لإدارة الأمور الحسبيّة فقط ولا يتعدّاها الى غيرها حسب نظرية الأمور الحسبيّة.

تفصيل المبنى الثاني:

هو المبنى القائل بولاية الفقيه في دائرة ملء منطقة الفراغ وليس الولاية العامّة. إذ يقال: إنّ في الفقه الإسلامي قسماً ثابتاً وهو ما عبّر عنه الأثر الشريف

«حلال محمّد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة».

وهناك قسم غير ثابت، بل متغيّر حسب الظروف والحاجات ولكنّه مشروط ومتأطّر بعناوين القسم الاول. وهذا يسمّى بمنطقة الفراغ.

وعلى هذا، فإنّ ملء هذا القسم الثاني المتغيّر لا يكون لكل أحد، بل للعارف بأحكام القسم الاول وللخبير باستنباط أحكام القسم الثاني بما لا يتعارض مع أحكام القسم الاول ولا يكون هذا متأتّياً إلّا للفقهاء.

وعليه، فللفقيه ولاية ضمن هذه الحدود حدود كونهم رواة فقط وليست له ولاية عامّة مطلقة.

ويستدّل على هذا بالتوقيع الشريف «وأمّا الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم»[1]. بلحاظ أنّ المراد هنا من رواة الحديث هم الفقهاء الذين فهموا الحديث ورووه لا مطلق الرواة. ويكون معنى التوقيع الشريف هو: أنّ هؤلاء الفقهاء هم المرجع الذي ترجع اليه الأمة في الحوادث التي تقع والتي هي بحاجة الى مراجعة الروايات وفهمها والاستنباط منها لا في كل الأمور والحوادث والمشكلات والتي لا حاجة فيها الى فهم ودرس الروايات والقرينة على ذلك قوله عليه السلام «...رواة حديثنا...».

مؤشرات ملء منطقة الفراغ

ويقول أصحاب هذا المبنى: إنّ ملء منطقة الفراغ لا يتمّ إلّا على أساس

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة، مصدر سبق ذكره، ج ١ ـ ٢، الباب ٤٥، ص ٤٨٤.

مؤشرات عامّة وردت في الكتاب الكريم والسنّة الشريفة، وهذه المؤشرات لا يستطيع فهمها وتحديدها من مظانها إلّا الفقهاء.

ومن هذه المؤشرات:

أولاً: الهدف المنصوص للأحكام الثابتة

فتحديد الهدف لمجموعة من الأحكام الثابتة لباب معيّن من أبواب الفقه يكون مؤشراً للولي ليشرّع بعض القوانين لتحقيق ذاك الهدف المنصوص فيما لو عجزت الأحكام الاولية عن تحقيقه لسبب ما. فمثلاً في الآية المباركة ﴿مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[1]. قد أُعطي حكم أولي ثابت وهو حكم (الفيء) أي ما أخذه المسلمون من دون قتال. وقد جعل هذا لله والرسول ﷺ.

ولكن الآية، قد بيّنت بالإضافة الى ذلك هدف هذا الجعل (الحكم)، ولماذا جعل هذا الفيء لله وللرسول أي (للدولة والإمام)؟ وتجيب الآية المباركة على ذلك (كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم) بل يكون لصالح الدولة والأمّة ككل.

فعدم جعل المال بين الاغنياء، مؤشر حدّدته الآية المباركة، وباستطاعة ولي الأمر الاستعانة به لتشريع بعض القوانين التي تمنع من أن يكون المال كذلك، كسحب الأموال من يد الاغنياء عن طريق الضرائب، أو ما شابه ذلك، كل ذلك لتحقيق هدف الإسلام الذي نصّت عليه الآية المباركة.

---

(١) سورة الحشر، الآية: ٧.

وفي نصوص الزكاة، نرى أنّ هدف التشريع ليس هو سدّ الحاجات الضرورية للفرد المحتاج فحسب، بل لإلحاقه بالمستوى المعاشي العام.

ـ عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «... وما أخذ من الزكاة فضّه على عياله حتّى يلحقهم بالناس»[1].

فالرواية تشير الى أنّ مصرف الزكاة ليس منحصراً بإشباع الجائع وإلباس العريان من الفقراء، بل الهدف منه هو إيصال الفقراء الى المستوى المعاشي العامّ للناس لا فقط سد الحاجات الضرورية لهم.

ـ وعن أبي بصير عن الصادق عليه السلام: قال: قلت له عليه السلام: «إنّ لنا صديقاً ـ إلى أن قال ـ له دار تسوى أربعة آلاف درهم، وله جارية، وله غلام يستقي على الجمل كل يوم ما بين الدرهمين الى الأربعة سوى علف الجمل، وله عيال، أله أن يأخذ من الزكاة؟ قال: نعم، قال: وله هذه العروض؟ فقال: يا أبا محمّد، فتأمرني أنّ آمره ببيع داره وهي عزّه ومسقط رأسه؟! أو (ببيع خادمه الذي يقيه) الحر والبرد ويصون وجهه ووجه عياله؟! أو آمره أن يبيع غلامه وجمله وهو معيشته وقوته؟! بل يأخذ الزكاة فهي له حلال، ولا يبيع داره ولا غلامه ولا جمله»[2].

وعلى هذا فالواضح من النصوص الشريفة، أنّ الزكاة فرضت لتلحق الفقراء بمستوى معيشة الناس الاعتياديين.

وتدلّ هذه النصوص على أنّ للإسلام هدفاً محدّداً هو جعل الفقراء بمستوى

---

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ٩، الباب ٨، ص ٢٣٢.

(٢) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ٩، الباب ١٠، ص ٢٣٦.

شبه متساو من ناحية مستوى المعيشة لعامّة الناس. فلو فرض، أنّه، وفي وقت ما، عجزت أموال الزكاة عن تحقيق هذا الهدف، كان من حقّ الولي آنذاك تشريع ما يؤدّي الى تحقيق هذا الهدف.

ثانياً: القيم الاجتماعيّة المؤكّد عليها إسلامياً، كالمساواة والأخوة والعدالة.

قال تعالى: ﴿يا أيُّها الذينَ آمنوا كونُوا قوّامينَ للهِ شُهداءَ بِالقسطِ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿إنَّ اللهَ يأمرُ بِالعدلِ وَالإحسانِ وَإيتاءِ ذي القُربى﴾[2].

وكذلك قوله تعالى: ﴿يا أيُّها الناسُ إنّا خلقناكُم مِن ذَكرٍ وَأُنثى وَجعلناكُم شُعوباً وَقَبائلَ لِتعارفُوا إنَّ أكرمَكُم عِندَ اللهِ أتقاكُم﴾[3].

فإذا عرفنا أنّ هناك مستوى من المساواة والعدالة مطلوباً في الإسلام، فإنّ على ولي الأمر فرض بعض النظم والقوانين لتحقيق ذلك.

ثالثاً: العناوين المفهومة، هناك بعض العناوين ذات مفاهيم إسلاميّة تختلف عنها في الفكر الغربي، وهذه العناوين تؤثّر في كيفية ملء منطقة الفراغ.

كمفهوم الغنى والفقر، قال الإمام علي عليه السلام: «فما جاع فقير إلّا بما مُتّع به غني»[4]، وكمفهوم التاجر ومبررات الربح التجاري في الحياة الاقتصادية ففي عهد الإمام علي عليه السلام لواليه مالك الاشتر على مصر، قال عليه السلام: «... فإنّهم مواد

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٨

(٢) سورة النحل، الآية ٩٠.

(٣) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

(٤) الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة، ضبط صبحي الصالح، الحكمة رقم ٣٢٨، ص ٥٣٣.

المنافع وأسباب المرافق، وجلّابها من المباعد والمطارح في برّك وبحرك وسهلك وجبلك، وحيث لا يلتئم الناس لمواضعها ولا يجترؤون عليها...»[1].

فقد ربط الإمام عليه السلام بين شرعيّة عمل التاجر وما يقوم به من جهد وإلّا فلا يصح له الربح.

وعلى هذا فبإمكان ولي الأمر تشريع ما يضمن به عدم الاستغلال. وما يمنع به الربح بلا عمل وجهد.

رابعاً: اتّجاه العناصر المتحرّكة على يد النبي والإمام.

وهي العناصر التي لا تشخّص حكماً ثابتاً في كل زمان ومكان ولكن لصدورها عن المعصوم عليه السلام فهي تحمل وبدون شكّ الروح العامّة للاقتصاد الإسلامي وتعبّر عن تطلعاته في واقع الحياة.

ومن هنا كانت هذه الممارسات ذات دلالة ثابتة وعلى الحاكم الشرعي أن يستفيد منها مؤشّراً إسلامياً بقدر ما لا يكون مشدوداً الى طبيعة المرحلة التي رافقتها.

فنرى مثلاً أنّ النبي صلى الله عليه وآله قد منع كراء الأرض فترة معيّنة من الزمن في حين أنّ حكمها بالعنوان الأوّلي هو الجواز.

فإنّ عقد الإجارة وإن كان قد سمح به من وجهة نظر القانون المدني للفقه الإسلامي إلّا أنّ النبي صلى الله عليه وآله قد استعمل صلاحياته بوصفه ولي الأمر فمنع من كراء الأرض حفاظاً على التوازن الاجتماعي آنذاك، فقال صلى الله عليه وآله: «من كانت له

---

(١) الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة، ضبط صبحي الصالح، كتاب ٥٣، ص ٤٣٨.

أرض فليزارعها أو ليزرعها أخاه ولا يكاريها بالثلث ولا بالربع ولا طعام مسمّى»[١].

وهذا يحلّ مشكلة الإصلاح الزراعي المشكل عليه من قبل البعض.

وعن أبي عبد الله عليه السلام: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في مشارب النخل: أنّه لا يمنع نفع الشيء، وقضى بين أهل البادية: أنّه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء، وقال لا ضرر ولا ضرار»[٢]. فنهيه صلى الله عليه وآله بالتحريم كان بوصفه ولي الأمر وبالنظر الى أنّ مجتمع المدينة كان بحاجة شديدة الى إنماء الثروة الحيوانيّة والزراعيّة والى توفير المواد اللازمة للإنتاج توفراً عاماً وعدم احتكارها. وإلّا فإنّ زيادة الماء والكلأ بيد صاحبها إن شاء منعها وإن شاء دفعها بمقتضى الحكم الأوّلي.

ومنع الإمام علي عليه السلام الاحتكار منعاً باتاً، والذي هو ليس حراماً بالعنوان الأوّلي إلّا في بعض المواد.

فقال عليه السلام في عهده لمالك الاشتر رضي الله عنه: «واعلم ـ مع ذلك ـ أنّ في كثير منهم ضيقاً فاحشاً، وشحّاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكّماً في البياعات، وذلك باب مضرة للعامّة، وعيب على الولاة. فامنع من الاحتكار، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله منع منه. وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل، وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمُبتاع»[٣].

---

(١) الشهيد محمّد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثانية ١٩٧٩ م ـ ١٣٩٩ هـ، ص ٣٢، وكذلك السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٦، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ص ١٣١.

(٢) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ٢٥، الباب ٧، ص ٤٢٠.

(٣) نهج البلاغة، مصدر سبق ذكره، كتاب الإمام علي عليه السلام الى مالك الاشتر حين ولاه مصر، كتاب ٥٣، ص ٤٣٨.

وفي هذا النصّ نرى أيضاً فكرة تحديد الأسعار مع كون سعر البضاعة بيد صاحبها بالحكم الأوّلي.

وكذلك وضع الإمام عليه السلام الزكاة على غير الأموال التسعة فجعلها على الخيل مثلاً. وهذا عنصر متحرّك أيضاً يكشف عن أنّ الزكاة لا تختصّ بمال دون غيره وأنّ من حق ولي الأمر أن يطبّق هذه النظرية في أي مجال يراه ضرورياً.

وبهذا يستدلّ على صحة فرض الضرائب في الدولة الإسلاميّة حتّى مع ورود الحديث «على العشّار في كلّ يوم وليلة لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»[1]، إذ العشر هنا كان يأخذه من لا ولاية له ولذلك لعن.

خامساً: الأهداف المحدّدة لولي الأمر.

وهذا يعني أنّ الشريعة وضعت في النصوص العامّة والعناصر الثابتة أهدافاً لولي الأمر وكلّفته بتحقيقها أو السعي من أجل الاقتراب نحوها بقدر الإمكان.

فإذا لم تتحقّق هذه الأهداف بالأحكام الأوّليّة كان للولي أن يحقّق ذلك بالأحكام المتحرّكة.

ومثال ذلك: عن موسى بن جعفر عليه السلام: «... على الوالي أن يموّنهم من عنده بقدر سعتهم حتّى يستغنوا»[2].

وكلمة من (عنده) تدلّ على أنّ المسؤولية في هذا المجال متجهة نحو ولي الأمر بكل إمكاناته لا نحو الزكاة خاصّة. وعليه فالفقيه يضمن تحقّق الهدف

---

(١) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١٦، ص ٣٩٠.

(٢) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ٩، الباب ٢٨، ص ٢٦٦.

المراد بما يسنّه من أحكام متحرّكة استناداً الى العناصر الثابتة التي حـدّدت له الهدف.

سادساً: اتّجاه التشريع.

إذ بالإمكان جمع عدّة أحكام لباب فقهي معيّن، وملاحظة القاسم المشترك بينها ليكون هذا القاسم المشترك مؤشّراً لكيفية ملء منطقة الفراغ. فمثلاً:

- نهت الشريعة عن امتلاك رقبة المال في مصادر الثروة الطبيعية كالنفط والمعادن.
- ونهت عن ملكية الأرض بالحيازة بدون إحياء.
- والعمل المنفق في إحياء مصدر طبيعي أو في استثماره لا ينقل ملكيته من القطّاع العام الى القطّاع الخاصّ.
- ورأس المال النقدي إن كان مضموناً في عمليّة الاستثمار فليس من حقّه أن يساهم في أي ربح ينتج عن توظيفه لأنّه ربا. ولا يشارك في الربح إلّا إذا تحمّل المخاطرة بالخسارة وحده دون العامل.
- والمستأجر لا يؤجّر بأعلى مما استأجر به ألّا إذا أحدث حدثاً.

فالقاسم المشترك والاتّجاه العام للتشريع في هذه الأحكام وأمثالها هو (لا ربح بلا عمل، فالعمل هو الذي يؤدّي حقّ الانتفاع).

ففي الشريعة لا يوجد حكم أولي يمنع الربح بلا عمل، إذ بإمكان المرء شراء المتاع وبيعه في مكانه بربح معيّن.

ولكن من حقّ الولي أن يمنع من ذلك لأنّه يؤدّي الى ربح بلا انتاج على وفق

ذلك الاتّجاه الذي اكتشفه من جملة الأحكام السابقة.

وخلاصة القول: إنّ هذه المؤشّرات وغيرها مما يمكن على ضوئها ملء منطقة الفراغ لا يتأتّى لكل أحد اكتشافها والاستنباط على ضوئها إلّا إذا كان فقيهاً ولذا ورد في الحديث الشريف: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم»[1].

إنّ هذا النمط من التفكير يرتكز على ركائز فقهية ثلاث ولا يتمّ بدونها وهي:

الأولى: أن نستفيد من هذه المؤشّرات ونجعلها منشأ لاستنباط أحكام من هذا النمط.

وأمّا لو قلنا بأنّ هذه المؤشّرات هي (حِكَم) وليست (علل) فنكون قد نفينا إمكانية الاستفادة واستنباط الأحكام منها. وهذا بحث تابع في حقيقته الى بحث المقاييس التي نعيّن بموجبها أنّ الملاكات المذكورة في الأحكام الشرعية هل هي ملاكات حكميّة أم تعليليّة. وهذا بحث أصولي لا مجال هنا للتفصيل فيه.

الثانية: أن نؤمن بفكرة الانتخاب ولا نؤمن بشرط الفقاهة، فيقال حينئذٍ بأنّ هذا المنتخب الذي انتخب ولم يكن فقيهاً لا تكون له الولاية في خصوص ملء منطقة الفراغ، بل يعطى هذا الملء لصاحب الاختصاص بهذا الأمر وهو الفقيه.

ونحن قد بحثنا فكرة الانتخاب، وقد رجّحناها وثبّتنا شرط الفقاهة فيها. وعندئذٍ لا تبقى نكتة في حصر ولاية الفقيه في دائرة ملء

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة مصدر سبق ذكره، ج ١ - ٢، الباب ٤٥، ص ٤٨٤.

منطقة الفراغ، بل ستكون له الولاية والقدرة الثابتة للدولة أيضاً، لتستتب أمور الدولة، كتشخيص الموضوعات وتحديدها ومن ثمّ سنّ ما يلائمها من القوانين والأحكام.

الثالثة: أن نستفيد من كلمة الرواة في التوقيع الشريف (وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا ...) أنّ عنوان الراوي فيها هو حيثيّة تقييديّة وليست حيثيّة تعليليّة.

فلو كانت حيثية تقييديّة فإنّنا نرجع إليهم بلحاظ كونهم رواة وبهذه الحدود. وأمّا تشخيص الموضوعات فلا تكون خاصّة بهم لأنّ نسبتها لغيرهم ولهم على حدّ سواء.

أمّا لو كانت حيثية تعليليّة فسيكون معناها: لأنّهم هكذا ـ أي رواة حديثنا ـ فإنّ هذا المنهج من الاستدلال سيبطل حينئذ.

تفصيل المبنى الثالث:

وهو المبنى الذي يعطي للفقيه الولاية العامّة بعد انتخابه من قبل الأمّة لا قبل الانتخاب.

ومعنى ولاية الفقيه هنا هو وجوب انتخاب الفقيه دون غيره من أفراد الأمّة فلا يحقّ للأمّة انتخاب غير الفقيه لولاية الأمر. ولهذا الأمر ركيزتان:

الأولى: الإيمان بفكرة الانتخاب في عصر الغيبة.

الثانية: الإيمان بشرط الفقاهة فيمن ينتخب.

أمّا الركيزة الثانية فقد بحثت سابقاً، وقلنا: إنّ الفقاهة شرط فيمن ينتخب،

وذلك بدلالة الروايات، سواءاً ما دلّ منها على شرط الفقاهة في الوالي بمعنى القائد والأمير، أو ما ورد منها بشأن ولاية الإمام بمعناه الاصطلاحي عند الشيعة، والتي استظهرنا منها إرادة ولاية الأفضل على أمور المسلمين لدى غياب المعصوم وولاية المعصوم لدى حضوره.

وأمّا بالنسبة للركيزة الأُولى: فقد تُرجّح ـ كما مضى في بحوث سابقة ـ صحّة الانتخاب بأدلّة متعدّدة، منها وقوع البيعة للرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام تأريخياً، وعدم نهيهم عنها، إلّا ما ورد بشأن الردّ على الذين بايعوا أئمة الجور ولم يشخّصوا تشخيصاً صحيحاً من هو الوليّ الحقّ الذي لابدّ من بيعته، فلم يكن الردّ حينئذٍ ردّاً للبيعة بما هي بيعة بل لمصداقها المتحقّق خارجاً آنذاك، فوقوع البيعة للمعصومين عليهم السلام دليل على صحّتها وإن كانت الولاية ثابتة لهم حتّى بدون البيعة.

إلّا أنّ في انطباق فكرة انتخاب الأكثرية على ما تحقّق في التأريخ من البيعة للمعصومين ولولاة الجور نقاشاً لا يستهان به.

وعلى أيّة حال فإنّ فكرة الانتخاب في زمن غيبة المعصوم عليه السلام يمكن طرحها على شكلين:

الأوّل: هو الشكل الذي لا يتنافى مع الإيمان بالمبنى الرابع، وهو مبنى النصّ على الفقهاء من قبل المعصوم عليه السلام وأنّ الشريعة قد نصبت الفقهاء أولياء لأمور المسلمين.

فلا نقول حينئذٍ بأنّ الانتخاب قد خلق الولاية للفقهاء، لأنّها ثابتة لهم قبل

ذلك على وفق هذا المبنى. ولكن عند تعدّد الفقهاء المتصدّين للولاية لابدّ وأن نصل الى ترجيح أحدهم أو بعضهم وفق مقياس الأفضليّة. والذي يقوم بهذا الترجيح والتعيين هو الأمّة بالبيعة والانتخاب. فلو شخّصت الأمّة أحدهم وبايعته فإنّه يصبح ولي الأمر المتعيّن وتجب طاعته وينفذ أمره ويصبح قادراً على تمشية أمور المسلمين دون غيره. ولو زاحمه الفقهاء الآخرون بنقض حكمه كان ذلك شقّاً لعصى المسلمين وهذا عمل محرّم.

أمّا الثاني: فهو ما يناسب المبنى الثالث من المباني الأربعة، وهو أنّ الانتخاب يخلق الولاية، ولا ولاية قبل البيعة والانتخاب.

تفصيل المبنى الرابع

وهو مبنى الإيمان بولاية الفقيه لا على أساس الانتخاب ورأي الأكثريّة، بل على أساس نصّ الإمام المعصوم عليه السلام على الفقهاء، وهو الذي جعلهم وكلاء له، وبإمكانهم النهي والأمر لأنّهم وكلاء عن المعصوم عليه السلام.

وهذا المبنى هو المبنى الذي يتبنّاه سماحة الإمام الخميني قدس سره[1]

الروايات التي استدّل بها على هذا المبنى

وقد استدّل على هذا المبنى بروايات منها:

الرواية الأولى:

وهي مقبولة عمر بن حنظلة: «عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

---

(١) وقد كتبه الإمام في «المكاسب المحرّمة».

رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دَين أو ميراث فتحاكما الى السلطان والى القضاة، أيحلّ ذلك؟

قال عليه السلام: من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم الى الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتاً، وإن كان حقّاً ثابتاً له، لأنّه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: ﴿ يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت وقد أُمروا أن يكفروا به ﴾.

قلت: فكيف يصنعان؟

قال عليه السلام: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنّما استخف بحكم الله وعلينا ردّ، والرّادُّ علينا الرادُّ على الله وهو على حدّ الشرك بالله... إلخ»[1].

وقد فسّر العلماء قوله عليه السلام: ممن روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا أنّ المراد منه هو الفقيه.

واستفادوا من عبارته عليه السلام: (فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً) أي قد جعلته عليكم ولياً، فهو ولي أمركم وأمره نافذ فيكم.

ولا يرد على ذلك أنّه كيف تكون للفقيه ولاية مع وجود المعصوم عليه السلام، وذلك لأنّ المقصود من كلامه عليه السلام هو الوكالة والنيابة للفقهاء.

وقد قال البعض أنّ هذه الولاية المذكورة في الرواية لا علاقة لها بالولاية

---

(١) الأُصول من الكافي، مصدر سبق ذكره، ج ١، باب اختلاف الحديث، ص ٦٧، وكذلك وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ٢٧، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

العامّة وإنّما هي مختصّة بالقضاء.

إلّا أنّ الإمام الخميني ﷺ، يستظهر من الرواية أمر الولاية العامّة، ببيان هو:

إنّ الرجوع الى الحاكم لدى النزاع يمكن تصوّره على نحوين:

الأوّل: أنّ يكون الرجوع الى الحاكم لأجل أن يبيّن الجهة التي لها الحق والتي عليها، وهذا هو ما يسمّى (بالقضاء).

الثاني: أنّ المراجعة قد لا تكون بصدد معرفة الجهة التي لها الحق والتي عليها، وإنّما بصدد إرغام من عليه الحق (الظالم) ليؤدّيه.

وهذا العمل ـ أي الأخذ بالقهر والغلبة والقوة ـ غير مربوط بالقاضي إذ أنّ تكليفه هو تحديد الحقّ ومن له ومن عليه وحسب، أمّا أخذ الحقّ بالقهر والغلبة فهو من شؤون الوالي والأمير.

ويؤكّد الإمام الخميني أنّ الرواية مطلقة في الرجوع الى الفقيه، في كلا نوعي الرجوع، إذ يرجع إليه في تعيين الحق كما يرجع إليه في تنفيذ أمر القاضي.

وعلى هذا فإنّ المستفاد من الرواية أنّ كلا الموقعين أي موقع القضاء، وموقع الولاية، هما من اختصاص الفقهاء.

الرواية الثانية:

عن عبد الله بن جعفر الحميري بسند صحيح، قال: «اجتمعت أنا والشيخ أبو عمرو ﷺ ـ أي عثمان بن سعيد العمري ـ عند أحمد بن إسحاق بن سعد الأشعري القمّي، فغمزني أحمد بن إسحاق أن أسأله عن الخلَف. فقلت له: يا أبا عمرو إنّي أُريد أن أسألك وما أنا بشاك فيما أُريد أن أسألك عنه، فإنّ اعتقادي وديني أنّ الأرض لا تخلو

من حجة إلّا إذا كان قبل القيامة بأربعين يوماً، فإذا كان ذلك رفعت الحجّة وغُلّق باب التوبة فلم يكن ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً، فأُولئك أشرارٌ من خلق الله عزّ وجلّ، وهم الذين تقوم عليهم القيامة ولكن أحببت أن ازداد يقيناً، فإنّ إبراهيم عليه السلام سأل ربّه أن يريه كيف يحيي الموتى، فقال: أولم تؤمن؟ قال: بلى ولكن ليطمئنَّ قلبي، وقد أخبرني أحمد بن إسحاق أبو علي عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته فقلت له: من أُعامل؟ وعمن آخذ؟ وقول من اقبل؟ فقال له: العمريُّ ثقتي فما أدّى إليك فعنّي يؤدّي، وما قال لك فعنّي يقول، فاسمع له وأطع فإنّه الثقة المأمون.

قال وأخبرني أبو علي أنّه سأل أبا محمّد الحسن بن علي، عن مثل ذلك فقال له عليه السلام: العمريُّ وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك فعنّي يؤدّيان، وما قالا لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما واطعهما فإنّهما الثقتان المأمونان. فهذا قول إمامين قد مضيا فيك «الهادي والعسكري».

قال: فخرَّ أبو عمرو ساجداً وبكى، ثم قال: سل. فقلت له: أنت رأيت الخلَف من أبي محمّد عليه السلام، فقال: أي والله ورقبته مثل ذا وأومأ بيديه، فقلت له: فبقيت واحدة، فقال لي: هات، قلت: فالاسم، قال: محرَّم عليكم أن تسألوا عن ذلك، ولا أقول هذا من عندي، وليس لي أن أُحلّل وأُحرّم ولكنّ عنه عليه السلام، فإنّ الأمر عند السلطان أنّ أبا محمّد عليه السلام مضى ولم يخلّف ولداً، وقُسّم ميراثه وأخذه من لا حقّ له وصبر على ذلك، وهو ذا عياله يجولون وليس أحد يجسر أن يتعرّف إليهم أو ينيلهم شيئاً، وإذا وقع الأسم وقع

الطلب، فاتقوا الله وامسكوا عن ذلك»[١].

وفي رواية أُخرى جاء: «عن أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من أعامل؟ وعمّن أخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال عليه السلام: العمري ثقتي، فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال عنّي فعنّي يقول، فاسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون»[٢].

فالذي يستفاد من قوله عليه السلام:

«العمري ثقتي، فما أدّى إليك عني فعني يؤدّي وما قال عنّي فعني يقول، فاسمع له وأطع».

وكذلك من قوله عليه السلام: «العمري وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك فعني يؤدّيان وما قالا لك فعني يقولان، فاسمع لهما واطعهما فإنّهما الثقتان المأمونان». أنّ العمري وابنه واجبا الطاعة لأنّهما فقيهان، ثقتان.

ولكني أرى أنّ هذه الرواية غير تامّة الدلالة؛ لأنّ التفريع في السمع وجعل الطاعة لهما راجع الى قبول رواية وفتوى العمري وابنه. فكأنّ الرواية تريد أن تقول: اسمعوا واطيعوا العمري وابنه فيما ينقلانه عن الإمام، أي في الرواية والفتوى.

فالمقام إذن مقام توضيح حقّ الرواية والفتوى للفقيه الثقة ووجوب السمع والطاعة له في ذلك لا مقام بحث الولاية والإمرة له، وأنّه هل تجب طاعته في الأوامر والنواهي الولائيّة أم لا؟

---

(١) بحار الانوار، مصدر سبق ذكره، ج ٥١، ب أحوال السفراء، ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

(٢) وسائل الشيعة، مصدر سبق ذكره، ج ٢٧، الباب ١١، ص ١٣٨.

وهناك فرق بيّن بين مقام الفتوى ومقام الولاية، إذ مقام الفتوى هو مقام الإيضاح عن حكم الله تعالى الوارد عن المعصوم عليه السلام.

أمّا مقام الولاية، فهو مقام يمنح صاحبه بما هو ولي للأمر حقّ إنشاء الإمر والنهي، فهو يأمر وينهى، اعتماداً على دلالة الآية ﴿وأطيعوا الله وَأطيعُوا الرسولَ وَأُولِي الأمرِ مِنكُم ...﴾.

والظاهر من الرواية ـ كما سبق ـ أنّه لا علاقة لها بمقام الولاية للفقيه بل تتحدّث عن مقام الفتوى له.

الرواية الثالثة:

ما رواه الكليني رحمه الله عن إسحاق بن يعقوب الكليني، قال: « سألت محمّد بن عثمان العمريّ رضي الله عنه أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان (عج)، قال: أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبّتك من أمر المنكرين لي من أهل بيتنا وبني عمّنا فاعلم أنّه ليس بين الله وبين أحد قرابة، ومن انكرني فليس منّي وسبيله سبيل ابن نوح عليه السلام، أمّا سبيل عمّي جعفر وولده فسبيل أخوة يوسف. أمّا الفقاع فشربه حرام، ولا بأس بالشلماب. وأمّا أموالكم فلا نقبلها إلّا لتطهروا فمن شاء فليصل ومن شاء فليقطع فما آتاني الله خير مما آتاكم. وأمّا ظهور الفرج، فإنّه الى الله تعالى ذكره، وكذّب الوقّاتون.

وأمّا قول من زعم أنّ الحسين عليه السلام لم يقتل فكفر وتكذيب وضلال.

وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة

الله عليهم»[1].

والشاهد في قوله (عج) (فإنّهم حجتي عليكم...)، أي أنّ هؤلاء هم بدل عني ووكلاء لي، ففي كل ما أنا فيه حجة، هم فيه حجة أيضاً. وهذا هو معنى إعطاء الوكالة والنيابة العامّة، والولاية العامّة للفقهاء على الأمّة.

الإشكالات الواردة على الرواية ومناقشتها:

وعمدة الإشكالات على هذه الرواية هي:

الأوّل: قد يقال بأنّ قوله (عج): (فارجعوا ..) ظاهر في الأمر بانتخاب الفقيه وأنّ الانتخاب بيدكم، أي بيد الأمّة.

فالأمّة ترجع الى الفقهاء وتنتخبهم، وبعد رجوعها إليهم وانتخابها لهم تتحقّق الولاية لهم وليس قبل ذلك.

الثاني: قد يقال بأنّ (الألف واللام) في كلمة (الحوادث) هي (ألف ولام) العهد. فهي تشير ـ حينئذٍ ـ الى الحوادث التي كتبها ذلك الرجل وسأل الإمام (عج) عنها، لا أي حادثة أخرى.

ولأنّنا لا نعرف بالضبط ما هي الحوادث التي سأل ذلك السائل عنها، فهل سأله عن جميع الحوادث الواقعة والتي ستقع بعد ذلك ليدلّ جوابه (عج) على الولاية العامّة للفقهاء. أم سأله عن بعضها ليدلّ جوابه (عج) على غير الولاية العامّة لهم، فالنتيجة تتبع أخسّ الاحتمالات ولا تثبت بذلك الولاية العامّة.

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة، مصدر سبق ذكره، ج ١ ـ ٢، الباب ٤٥، ص ٤٨٣ ـ ٤٨٤.

الثالث: وهو مستفاد من كلمة (رواة حديثنا) ولعلّنا أشرنا ـ سابقاً ـ الى أنّ المراد بالرواة ليس كل من يحفظ لفظ الرواية ويرويها، بل المقصود بها الفقيه الذي يعرف عامّها من خاصّها ومطلقها من مقيّدها، وناسخها من منسوخها وضعيفها من قويّها وصحيحها من سقيمها وإلّا لكان حال الراوي كحال أي كتاب مطبوع.

وخلاصة الإيراد هنا هي، أنّ الرجوع الى (رواة الحديث) أي الفقهاء يعني الرجوع إليهم بما هم رواة لأحاديث أهل البيت، وفي الأمور التي تختصّ بالرجوع الى الروايات لا في كل شيء. فلا تدلّ الرواية حينئذٍ على (الولاية العامّة) للفقهاء.

إلّا أنّ هذه الإشكالات غير تامّة، وجوابها هو:

الجواب على الإشكال الاول:

هو الإشكال القائل بأنّ المراد من كلمة (ارجعوا) أي أنتم تشخّصون وتنتخبون من ترونه صالحاً للولاية من الفقهاء. وبعد ذلك تكون له الولاية عليكم وليس قبل ذلك.

وجواب هذا الإشكال هو: أننا لا نتمسّك بكلمة (ارجعوا) بل دليلنا هو عبارة (فإنّهم حجتي عليكم ...) فقد علّل الإمام (عج) الرجوع الى الفقهاء بأنهم حجته (عج) على الناس، فالرجوع إذن معلول لحجيتهم على الناس. وعلى هذا فإنّ الولاية ثابتة لهم قبل الرجوع إليهم ولا يتصوّر أن تكون متوقّفة عليه، إذ كيف يمكن تعقّل توقّف العلّة على معلولها وسبقه لها وتقدّمه عليها.

الجواب على الإشكال الثاني:

وهو الإشكال القائل بأنّ المراد بـ(الحوادث الواقعة) هو خصوص الحوادث المكتوبة في كتاب إسحاق بن يعقوب الى الإمام. ولا نعلم علماً تفصيلياً بها وهل هي كل الحوادث الواقعة والتي ستقع فتكون ولاية الفقهاء عامّة أم بعضها فلا تدلّ على ولايتهم العامّة؟

فجواب ذلك: إنّنا نتمسّك بإطلاق الجواب وعموم التعليل الذي أورده الإمام (عج) بقوله (.. حجتي عليكم ..) فالرجوع معلول لحجيتهم علينا. ولا يهمنا بعد ذلك، ما هي الحوادث تلك التي وردت في رسالة إسحاق بن يعقوب، لأنّ المورد لا يخصّص الوارد.

ومثل هذا ما لو قال الطبيب: لا تأكل الرمّان لأنّه حامض.

فإنّنا نستفيد من ذلك النهي عن كل حامض لا عن الرمّان بما هو رمّان.

الجواب على الإشكال الثالث:

وهو القول بأنّ الرجوع الى (رواة الحديث) أي الفقهاء بما هم رواة لأحاديث أهل البيت، وفي الأمور التي تختصّ بالرجوع الى الروايات لا في كل شيء، هذا القول، قول يرد إذا اقتصرنا في فهم الرواية على معناها اللفظي فقط وقلنا بأنّ حيثيّة (رواة الحديث) هي حيثية تقييديّة لا حيثية تعليليّة. أي ارجعوا الى الفقهاء في خصوص الروايات لأنّهم رواة لأحاديثنا. إلّا أنّه لا يكفي في فهم معنى الرواية معناها اللفظي فقط، بل لابدّ من ملاحظة ظرف صدور الرواية أيضاً.

وعلى هذا فإنّ ظرف صدور هذا الحديث الشريف هو عصر الغيبة.

وفي هذا الظرف، يحسّ الفرد الشيعي، بأنّ وليّه المعصوم عليه السلام قد غاب عنه، وهو يعيش حالة اليتم لفقده وليّه ولا ملجأ له ولا مرجع. وعندئذٍ، يسأل الإمام (عج) عن المرجع بعده؟ فيجيبه الإمام (عج): «ارجعوا إلى رواة حديثنا».

وحينئذٍ وفي مثل هذا الظرف، لا نفهم من قوله (عج) «ارجعوا الى رواة حديثنا» أنّ الرجوع يكون إليهم في ما يرتبط بالروايات فقط، بل في كل ما يخصّ الإمام (عج). ومما يؤكّد إرادة هذا المعنى، ما ورد في ذيل الرواية «.. وأنا حجة الله عليهم ..»، ومثل هذا ما لو أراد أحد السفر الطويل وله أموال، ونحن بصدد تعامل ما معه. فلو قال مثل هذا الرجل (ارجعوا الى فلان فإنّه وكيلي) فإنّنا لا نفهم منه أنّه وكيله بشأن هذا التعامل الخاصّ الذي بيننا وبينه فقط. وإنّما نفهم من كلامه ووفق ظروفه الخاصّة وهي ظرف السفر الطويل، أنّ هذا الوكيل هو وكيل عنه في كل أمواله.

والخلاصة: أنّ ما يفهم من الرواية وعلى وفق ظروف صدورها هو تلك الولاية العامّة للفقهاء ولا تكون حينئذٍ حيثيّة (الرواية عنهم عليهم السلام) حيثيّة تقييديّة بل حيثيّة تعليليّة.

ولا يضعّف هذا، وجود النّواب الخاصّين للإمام المهدي (عج) زمن الغيبة الصغرى، فيقال بأنّه لا ولاية عامّة لغيرهم.

إذ يبدو ومن خلال تتبّع تاريخ تعامل الأئمة عليهم السلام مع شيعتهم أنّهم قد مهّدوا للنيابة العامّة للفقهاء منذ زمن العسكريين عليهما السلام وزمن الغيبة الصغرى، كي لا

تفاجيء صدمة الغيبة الكبرى شيعة أهل البيت مما قد يؤدّي الى ارتداد كبير وارتباك في أوساطهم.

الجواب على الإشكالات الأُخرى:

ومن الإشكالات الأُخرى التي ترد على هذا الحديث الشريف إشكال سندي بشأن (إسحاق بن يعقوب) فإنّ سند الحديث ينتهي إليه ولابدّ من إثبات وثاقته ليتمّ السند بذلك.

لكنّنا بخصوص إثبات صحّة صدور هذا التوقيع وأنّه كان بخطّ الإمام (عج) ينبغي أخذ ظروف صدور الحديث بنظر الاعتبار.

ومدّعى الراوي هو: أنّ التوقيع كان بخطّ الإمام (عج)، ويطرح هذا الادّعاء على مثل الكليني رحمه الله من دون أن يخشى احتمال مطالبة الكليني إيّاه لإراءة الخط مع عدم إمكان تزوير خطّه على اتباعه وشيعته الموثوقين لمعرفتهم به، ووضوحه عندهم؛ لأنّه خطٌ تعاملوا معه طيلة الغيبة الصغرى والكليني عاش أوائل الغيبة الكبرى في وقت يعرف كثير من الناس خط الإمام عليه السلام.

والناقل هو الكليني رحمه الله، وهو ثقة لا يشكّ فيه ولا يمكن أن ينقل الحديث عن التوقيع الشريف قبل أن يتحقّق من ذلك. خصوصاً مع قدسيّة خطّه عليه السلام وقدسية التوقيع لدى الشيعة وقتئذٍ وأهميته، وضرورة معرفة صحّة صدوره آنذاك، وسهولة معرفة خطّه (عج) عن غيره، وسهولة كشف صدق التوقيع وكذبه كذلك.

وهذه أمور كان يدركها ويدرك أهميتها الكليني رحمه الله وبقدر كاف.

الإشكال المشترك وأجوبته:

وهناك إشكال مشترك، يرد على هذه الرواية، وعلى غيرها من الروايات التي تثبت الولاية للفقهاء، وهو مسألة تعدّد الفقهاء.

حيث يقال: مع تعدّد الفقهاء المتصدّين، وغالباً ما يكون الأمر كذلك، كيف يمكن افتراض تنصيبهم كلهم من قبل الإمام عليه السلام للولاية العامّة من دون أن يكون ذاك مؤدّياً الى فساد الوضع العام وكيف يمكن تماسك هذا الوضع في مثل هذه الحالة؟!

فهل يكون منصب الولاية ثابتاً لأحدهم؟ وهذا ترجيح بلا مرجّح.

أم هل يكون المنصب لكلهم وفي عرض واحد؟ وهذا هو الذي يؤدّي الى التعارض والفساد.

والجواب الابتدائي على هذا الإشكال هو أن نقول: لو أنّ الفقهاء الذين استعدوا للتصدّي كانوا متعدّدين، فإنّ تعدّدهم هذا لا يعني تعدّد المتصدّين بل تعدّد من لهم أهليّة التصدّي، وحينئذٍ، قد يتصدّى أحدهم ويكتفى بذلك، مع ثبوت الولاية لهم.

ومع افتراض أنّ الفقهاء المتصدّين قد تعدّدوا، فإنّ أوّل ما نذكره وكبداية للجواب هو أن نتحوّل قهراً الى مبدأ (شورى القيادة)[1]، وتتمّ حينئذٍ تمشية

---

(١) ويكون ذلك بعد أن يرفض كل منهم الانسحاب وترك التصدّي لغيره ليتحقّق بذلك تصدّي واحد منهم فقط بعد انسحاب غيره، وبعد أن يرفض الفقهاء المتصدّون أيضاً اختيار أحدهم بالقرعة ليكون هو ولي الأمر الفعلي.

الأمور وفق رأي الأكثريّة.

وهذا باعتبار ثبوت القيادة لكل واحد منهم في عرض ثبوتها للآخر.

وهناك من يحل الإشكال عن طريق الانتخاب فالفقيه الذي حاز أكثريّة الأصوات يكون هو الولي دون الآخرين، ولكن في حالة انقسام الأكثريّة المصوّتة الى قسمين متساويين أو ثلاثة أقسام متساوية لفقيهين أو ثلاثة فقهاء فعندئذٍ ننتهي الى شورى الفقهاء.

ثم إنّنا نقول: إنّ لدينا دليلين من أدلّة النصّ قد يترائى أنّهما متعارضان ولا بدّ من الجمع بينهما بغض النظر عن أدلّة الانتخاب وهما:

١ ـ قوله عليه السلام: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم..»[1].

٢ ـ النصوص التي استعرضناها سابقاً والتي يظهر منها أنّ من يلي أمر المسلمين يجب أن يكون أفضلهم، من قبيل قوله صلى الله عليه وآله:

ـ «ما ولّت أمّة أمرها رجلاً قطّ وفيهم من هو أعلم منه إلّا لم يزل أمرهم يذهب سفالاً حتّى يرجعوا الى ما تركوا»[2].

ـ وفي أصول الكافي عن الرضا عليه السلام: «... الإمام واحد دهره، لا يدانيه أحد، ولا يعادله عالم، ولا يوجد منه بدلٌ، ولا له مثل ولا نظير...»[3].

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة، مصدر سبق ذكره، ج ١ ـ ٢، الباب ٤٥، ص ٤٨٣ ـ ٤٨٤.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ١٠، الباب ٩، ص ١٤٣.

(٣) الأصول من الكافي، مصدر سبق ذكره، باب فضل الإمام وصفاته، ص ٢٠١.

وقلنا سابقاً أنّ هذه الروايات على قسمين، قسم ورد في (الوالي) وقسم ورد في (الإمام) بمعناه المصطلح عند الشيعة.

وقلنا: حتّى الروايات الواردة في المعصوم عليه السلام، فإنّها وإن كانت كذلك إلّا أنّها كانت واردة أيضاً بصدد شجب ولاية خلفاء الجور، فتحمل ـ إذن ـ على قاعدة عرفيّة عقلائيّة وهي: من يلي أمور المسلمين يجب أن يكون أفضلهم.

غاية ما في الأمر أنّه في زمن المعصوم عليه السلام يكون هو ولي الأمر لتحقّق الأفضليّة فيه دون غيره.

وعلى كل حال، فهل النصب العامّ الذي يستفاد من قوله عليه السلام: (... فإنّهم حجتي عليكم ...) هو الصحيح أم انحصار الولاية بالأفضل وهو ما يستفاد من جملة من الروايات عنهم عليهم السلام هو الصحيح؟

إنّ الجمع بين الدليلين يمكن أن يتمّ لو قلنا بأنّ الإمام (عج) حينما قال: (فإنّهم حجتي عليكم ...) لم يكن يقصد حصر قوله في فرض دولة إسلاميّة وإنّما كان ينظر أيضاً الى حالات عدم وجود دولة إسلاميّة صحيحة، كأمثال تدخّل الفقهاء في الأمور الموضعيّة والجزئيّة وعلى مستوى الأمور الحسبيّة التي درج الفقهاء التدخّل فيها. وحينئذٍ، وفي مثل هذه الحالات، لا توجد حالة تزاحم في إعمال الولاية لأكثر من فقيه، فكل فقيه يُعمِل ولايته في دائرة حدود منطقته وتابعيه فيقوم بأعمال الإرشاد والنهي وتولّي الأمور الحسبيّة ولا يضر ـ في مثل هذه الحالة ـ وجود الأفضل.

وأمّا في حالة إقامة الدولة الإسلاميّة، فإنّ من يلي الأمور يجب أن يكون

الأفضل بدلالة ما استظهرناه من جملة من الأحاديث كقوله عليه السلام: (ما ولّت أمّة أمرها رجلاً ..) الحديث.

فتحصّل، أنّ الإطلاق في قوله عليه السلام: (فإنّهم حجتي عليكم ..) قد خصّصته مثل هذه الروايات التي يستظهر منها إرادة ولاية الأفضل على الناس في زمن قيام دولة الحقّ.

وبناءاً على هذا، فإنّ الأفضل هو الذي تتعيّن قيادته للأمّة، وذلك بناءاً على اختيار الأمّة له اختياراً كاشفاً لا اختياراً مانحاً للولاية.

ويتمّ هذا الاختيار وفق مقياس الأفضليّة المتعارف عليه في مثل هذه الحالات، ولا يمكن أن يكون المتصوّر هو وجوب إصابة الواقع في تعيين الأفضل وبصورة قاطعة وإلّا لما صحّ الاختيار لأنّ هذا الأمر غير ممكن إلّا في حالات التعيين السماويّة، كما في النصّ على الإمام المعصوم عليه السلام.

فالمفروض أن يكون العامل في تعيين الأفضل هو تعيين من يتراءى بشكل عامّ من الفقهاء هو الأفضل.

وهذا معناه الرجوع الى الأمّة في تعيين الأفضل ومن لم تثق الأمّة بأفضليّته لا يمكنه أنْ يفرض نفسه بالقهر والغلبة عليها. وبهذا المعنى من الاختيار يكون الانتخاب ثابتاً للأمّة.

فالانتخاب ـ إذن ـ كاشف عن الولاية لا خالق لها، إذ أنّها ثابتة في الواقع، ولا يرجع الى الأمّة إلّا في مقام تشخيص الولي الواقعي لها. وهذه الفكرة هي غير فكرة أنّ الولاية مصدرها ابتداءاً هو الانتخاب، كما هو واضح. ومع هذا تبقى

مشكلة تعدّد الفقهاء قائمة، وهذا الحلّ لا يحلّها تماماً بل يضيّق دائرة المشكلة ويحدّدها بالفقهاء الذين استطاعوا تحصيل ثقة الأُمّة بهم، في حالة تعدّدهم. ثمّ في هذه الدائرة الضيقة تصل النوبة الى شورى القيادة مرّة أُخرى.

على أنّ شورى القيادة أيضاً لا تحلّ الإشكال نهائياً؛ لأنّ شورى القيادة لو كانت عمليّة فإنّما تكون عملية بين عدد من الفقهاء الذين عرفنا بالانتخاب أنّ الأُمّة وضعت ثقتها فيهم، في حين أنّ هذا لا يعني بالمرّة أنّ من لم تنتخبه الأُمّة من الفقهاء فإنّه غير موثوق به قطعاً فليست له الولاية.

والصحيح في الحلّ: أنّ دليل ولاية الفقيه بعد تقييد إطلاقه بكلّ ما افترض وروده من القيود في الأدلّة الأُخرى من الأفضليّة أو غيرها يدلّ على ضرورة رجوع الأُمّة في أمر ولايتها إلى فقيه مّا على سبيل الإطلاق البدلي لا الشمولي، فإنّ مناسبات الحكم والموضوع تناسب في المقام الولاية البدليّة لا الشموليّة المنتهية إلى التعارض والتساقط، كما أنّ مناسبات الحكم والموضوع في (توضّأ بالماء) تناسب البدليّة إذ لا معنى للوضوء بكلّ المياه، والإطلاق البدلي يعني التخيير، والتخيير في الخطاب المتوجّه إلى الفرد كما في (توضّأ بالماء) معناه تخيير الفرد وفي الخطاب المتوجّه إلى الأُمّة كما في الأمر بالرجوع إلى الفقهاء معناه تخيير الأُمّة، وتخيير الأُمّة كأُمّة، لا معنى له إلّا الأخذ برأي الأكثريّة بالانتخاب، إلّا أنّ هذا لا يعني نفي ولاية أحدهم لو تصدّى وحده للأُمور قبل الانتخاب؛ لأنّ المفروض ثبوت الولاية قبل الانتخاب، وإنّما الانتخاب أصبح علاجاً لمشكلة التشاحّ.

الجمع بين المبنيين الثالث والرابع

لو أنّ أحداً رأى تماميّة دليل كلا المبنيين الثالث والرابع أعني النصّ الدالّ على ولاية كلّ فقيه جامع للشرائط ابتداءاً وأدلّة الانتخاب فهنا يواجنه مشكلة التعارض بين الدليلين.

فالنصّ يؤشّر الى أنّ كل الموثوق بهم من الفقهاء هم أولياء. ودليل الانتخاب يؤشّر الى أنّ أحدهم هو الولي دون غيره فكيف يتمّ الجمع بينهما؟.

الحل المقترح هو أنّ مبدأ النصّ قد جعل كل الفقهاء الموثوق بهم أولياء وفي عرض واحد وليس لأحدهم ولاية على الآخر. فالوالي ولي الناس ما عدا الفقهاء، وأمّا الفقهاء فليست لأحدهم ولاية على الآخر، بل كلهم في عرض واحد.

أمّا الانتخاب، فإنّه جعل دائرة الولاية للفقيه التي تتولّد له نتيجة انتخابه هي دائرة أوسع من دائرة ولاية النصّ.

فمن انتخب من الفقهاء من قبل الأمّة يصبح ولياً حتّى على غيره من الفقهاء.

وإذا أصبح الفقيه الآخر مولى عليه فإنّ له حقّ الولاية في حدود ما لا يتعارض مع ولاية الولي العامّ. وبالتالي تصبح وظيفته أن يسكت في دائرة ولاية ذلك الفقيه المنتخب ولا يُعمِل ولايته ضمنها.

وحتّى لو اعتقد الفقيه غير المنتخب بأنّه هو الأكفأ وهو الولي الواجد للشرائط دون ذلك المنتخب، فلا يحقّ له إعمال ولايته وفق هذه الرؤية والاعتقاد، لأنّ هذا الإعمال والتصدّي للولاية يؤدّي عملاً الى فساد الأمور ولا

يكون إصلاحاً. ومن يقوم بمثل هذا العمل يسقطه عمله هذا عن العدالة، وأوّل شرط من شروط الولاية هو (العدالة)، فإذا سقطت انتفى شرط من شروط الولي، وبذلك ينتفي حقّ ذلك الفقيه في ولاية الأمّة.

شورى القيادة بين مؤيّديها ومعارضيها

بقي أمر لابدّ من الإشارة إليه، فيما يخصّ مبدأ شورى القيادة، فقد يتمسّك ببعض الروايات الصادرة عن المعصوم عليه السلام والتي تؤكّد على أنّ الولي القائد يجب أ يكون واحداً على الدوام لإبطال هذا المبدأ، منها:

- عن ابن أبي يعفور أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام: «هل يترك الأرض بغير إمام؟ قال: لا، قلت: فيكون إمامان؟ قال: لا، إلّا وأحدهما صامت»[1].
- عن هشام بن سالم قال: قلت للصادق عليه السلام: «هل يكون إمامان في وقت واحد؟ قال: لا، إلّا أن يكون أحدهما صامتاً مأموماً لصاحبه، والآخر ناطقاً إماماً لصاحبه، وأمّا أن يكون إمامين ناطقين في وقت واحد فلا»[2].
- عن ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: لا يكون إمامان إلّا وأحدهما صامت لا يتكلّم، حتّى يمضي الأوّل»[3].
- في العلل عن الرضا عليه السلام: «فإن قيل: فلم لا يجوز أن يكون في الأرض إمامان في وقت واحد أو أكثر من ذلك؟ قيل: لعلل: منها أنّ الواحد لا يختلف فعله

---

(١) بحار الانوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٥، ص ١٠٦.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٥، ص ١٠٦.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٥، ص ١٠٧.

وتدبيره، والاثنين لا يتّفق فعلهما وتدبيرهما، وذلك إنّا لم نجد اثنين إلّا مختلفي الهمم والإرادة، فإذا كانا اثنين ثم اختلف همّهما وإرادتهما وتدبيرهما وكانا كلاهما مفترضي الطاعة لم يكن أحدهما أولى بالطاعة من صاحبه فكان يكون اختلاف الخلق والتشاجر والفساد، ثم لا يكون أحد مطيعاً لأحدهما إلّا وهو عاص للآخر فتعمّ المعصية أهل الأرض.

ثم لا يكون لهم مع ذلك السبيل الى الطاعة والإيمان ويكونون إنّما أُتوا في ذلك من قبل الصانع، الذي وضع لهم باب الاختلاف والتشاجر، إذ أمرهم باتّباع المختلفين»[1].

إلّا أنّ الصحيح، هو أنّ هذه الروايات قد طرحت فكرة لا علاقة لها بـ(شورى القيادة)، بل هي تشجب (تعدّد القيادة)، وتعدّد القيادة غير شورى القيادة.

فهذه الروايات تقول: لا يصحّ أنْ نعتمد على قادة متعدّدين وكل منهم يقود وعلى انفراد، حتّى ولو كانوا معصومين؛ لأنّ العصمة تعصم عن الخطأ ولا تعني عدم اختلاف هذا المعصوم عن ذاك في الذوق وكلهم على صواب.

فالروايات تشير الى أنّ القيادة لابدّ وأن تكون واحدة ولا يصحّ تعدّدها الموجب لفساد أمر المجتمع واضطراب أموره.

وشورى القيادة[2] تحقّق مسألة القيادة الواحدة إذ يشكّل الفقهاء المنتخبون

---

(١) بحار الانوار، مصدر سبق ذكره، ج ٢٥، ص ١٠٥.

(٢) إنّ تصوّر شورى القيادة بالنسبة للمعصومين عليهم السلام أمر مشكل، إذ مع الاعتقاد بعصمتهم وأنّ كل منهم لا يخطأ، لا يكون هناك داع لشورى القيادة والمفروض أن يكون هناك إمام واحد فقط قائماً؛ =

فيما بينهم مجلساً للقيادة واحداً، وتكون تمشية الأمور حسب رأي الأكثريّة.

حدود ولاية الفقيه

ونبحث في هذه المسألة عن حدود ولاية الفقيه والى أي حدّ تكون أوامر ولي الأمر نافذة؟ ونحصر الكلام في أمّهات الأمور ونبحثها في مسائل أربع:

المسألة الأولى:

هل تشمل ولاية ولي الأمر موارد القطع بخطئه أم لا؟

وجواب ذلك، أن نفهم معنى الولاية في المرتكزات العرفيّة والعقلائيّة. إذ لدينا ولايات عرفيّة عديدة، من قبيل ولاية الأب على أبنائه. ومعنى الولاية هنا هو أن يكون مقياس التشخيص هو رأي الولي لا رأي المولّى عليه.

وحسب التعبير الأصولي فإنّ باب (الولاية) غير باب (الحكم الظاهري والحكم الواقعي)، إذ أنّ الحكم الظاهري ينفذ لو لم نعلم بخطئه، وأمّا مع العلم بالخطأ فلا مجال للحكم الظاهري حينئذٍ.

وأمّا الولاية فليست حكماً ظاهرياً كي تقيّد بعدم العلم بالخطأ، وإنّما هي حكم واقعي. وعندئذٍ يصبح المقياس للمولّى عليه هو رأي الولي حتّى لو اعتقد المولّى عليه بأنّ الولي قد أخطأ في تقديره للمصالح والمفاسد، وغير هذا ليس بولاية بل إمارة وحكم ظاهري.

☜ ولهذا تنحصر فكرة شورى القيادة بغير المعصومين. وتلك الروايات يمكن حملها على خصوص الإمام المعصوم ولذلك لم يفترض فيها شورى القيادة.

وإن شئتم قلتم: إنّ الخطأ في الحكم لا معنى له لأنّ حكم الحاكم واقعه هو هذا الحكم وليس كاشفاً عن حكم الشريعة.

لأنّ المفروض هو أنّ الشريعة لم تأت بحكم في مورد حكم الحاكم ولو أتت الشريعة بحكم في هكذا مورد لما احتجنا حكمه، فحكمه يعني أنّ الشريعة قد فوّضت الأمر إليه.

فإن كانت الشريعة قد فوّضت أمر الحكم إليه، فحقيقة الأمر وواقع الحكم الذي يريده الله هو نفس حكم هذا الحاكم، وإن أخطأ في تقديراته. وحينئذٍ لا معنى لافتراض الخطأ في حكم ولي الأمر وعليه يجب اتّباعه، ومن هنا يتبيّن أنّ نفوذ حكم الحاكم لا يختصّ بمن لا يعلم خطأه بل يشمل كل واحد.

نعم إذا افترضنا أنّ أخطاء الحاكم قد كثرت الى الحدّ الذي أسقطه عن الكفاءة، فعندئذٍ، سيخرج هذا الحاكم عن كونه وليّاً لفقدانه شرطاً من شروط الولاية وهو (الكفاءة).

المسألة الثانية:

تتعلّق بتحديد نسبة الفقهاء، بعضهم لبعض، بمعنى أنّه لو حكم ولي الأمر بحكم، فهل يجوز لفقيه آخر أن يخالفه أو ينقض حكمه؟ وجواب ذلك يتمّ بطريقين هما:

الأوّل: هو القبول بمبدأ الانتخاب، فيقال ما دام الناس قد انتخبوا هذا الفقيه دون غيره من الفقهاء وقد تمّت البيعة والولاية له، فقد أصبح وليّاً على الكلّ بما فيهم الفقهاء الآخرون، وإن كان هؤلاء الفقهاء قبل ذلك في عرض واحد مع هذا

الفقيه المنتخب. ومن ثم لا يجوز للفقهاء الآخرين غير المنتخبين مخالفة أوامر ولي الأمر المعيَّن.

الثاني: أنّنا حتّى لو قبلنا بالنصب العام، وأنّ الفقهاء كلهم قد نصبوا من قبل الإمام عليه السلام نصباً عاماً للنيابة عنه عليه السلام فإنّ حلّ المشكلة يتمّ عن طريق المقايسة بين مصلحة مخالفة أمر ولي الأمر بأمر آخر لفقيه آخر، وبين مفسدة شقّ عصا المسلمين.

فلو أمر الولي المنتخب[1] بأمر، فالمتوقّع أنّ الناس سوف تستجيب له وتطيع أمره باعتبار ما وضعته فيه من ثقة، ولو خالفه الفقيه الآخر الذي لم يحصل على ثقة الناس أو حصل على ثقة جماعة قليلة من الأمّة، فإنّ ذلك سوف يؤدّي الى شقّ عصا المسلمين.

والفقيه أعرف من غيره بأنّ مفسدة شقّ عصا المسلمين أعظم من مصلحة مخالفة أمر الولي بأمر آخر وإن رأى أنّه مصيب في مخالفته إيّاه.

ولو كان الفقيه الآخر ـ غير المنتخب ـ يرى نفسه وليّاً على الأمّة حقّاً لما فعل هذا، لأنّ أوّل مهام ولي الأمر هو حفظ مصلحة المولّى عليه، وقد خالف هذه المصلحة بعمله هذا ـ كما هو واضح ـ.

---

(١) قد تمّ التمييز بين معنى الانتخاب على المبنى الثالث ومعنى الانتخاب على وفق المبنى الرابع في ما سبق.

المسألة الثالثة:

هي مسألة متعلّقة بمعنى قول الإمام الخميني ﷺ (أنّ الحكم الولائي يتقدّم حتّى على الأحكام الأوّليّة).

فلا يختصّ حكم الولي بالأحكام الثانويّة ودائرة المباحات بل يتعدّاها ويتقدّم حتّى على الأحكام الإلزاميّة الأوّليّة.

ولتوضيح معنى قوله ﷺ، نقول: إنّ الولي الذي تمّت ولايته شرعاً يتدخّل بالمباحات بلا إشكال، فيمكنه إلزام الأمّة بفعل المباح أو بتركه وفق ما يراه من مصلحة.

فمثلاً، بإمكانه أن يحدّد سعر متاع معيّن ويلزم مالكه ببيعه بذلك السعر بعد أن كان مباحاً للمالك أن يبيعه وبأي سعر يراه، وأنّ هذا النوع من الإلزام لا يعارض ولا يزاحم الأحكام الأوّليّة بالمرّة.

ولكن هنا يبقى مورد لإشكالين لابدّ من الإجابة عليهما هما:

الأوّل: قد يقال بأنّ مثل هذا التحديد للأسعار ـ في المثال السابق ـ تصرف في أموال الناس، وقد يتمّ بدون رضاهم وذلك في حالة رفضهم لهذا التحديد (والناس مسلّطون على أموالهم) ـ كما هو ثابت ـ فيكون هذا العمل عملاً حراماً، والولاية لا تستطيع أن تحلّل الحرام لأنّ (حلال محمّد ﷺ حلال إلى يوم القيامة). ومثل هذا ما لو أجبرت الدولة مالك بيت على تهديم بيته من أجل شقّ طريق عامّ خلاله وهو رافض لذلك، وما شابه ذلك من الموارد الأخرى. فكيف يمكن أن تصبح

مثل هذه الأمور أموراً صحيحة من الناحية الشرعيّة، وهل إنّ ولاية الفقيه فوق ولاية الله فيحلّل الفقيه ما حرّم الله؟

إنّ جواب هذا هو أنّ عمل الفقيه في مثل هذه الموارد وبالتحليل الفقهي ينحلّ الى عملين وإن كان ظاهراً قد قام بعمل واحد من قبيل إجبار صاحب البيت على التخلّي عن بيته أو صاحب المال على بيع ماله. فهو مثلاً قد أمر صاحب البيت على التخلّي عن بيته ويبعه من الدولة لكي يفتح طريق من خلاله، وهذا أمر جائز ـ اي أمر البيع ـ لأنّه أمر بالمباح، إذ أنّ بيع البيت أمر جائز لصاحبه.

وإذا أمر ولي الأمر صاحب البيت ببيع بيته فإنّ صاحب البيت يكون ملزماً بهذا الأمر وينقلب الحلال حينئذ الى واجب بعد أمر الولي به. ولا يمكن إنكار هذا الحقّ للولي مطلقاً، إذ بإنكاره لا يبقى أي معنى لولاية الولي. وبعدئذٍ، فلو باع المالك بيته فقد امتثل حكم الحاكم، ولو رفض وخالف وعصى الأمر الواجب الموجّه إليه فإنّه يكون قد ارتكب حراماً. وحينئذٍ يأتي العمل الثاني من عمل ولي الأمر وهو إجبار المولّى عليه على ترك الحرام، والإجبار على ترك المحرّمات وفعل الواجبات من جملة أعمال الولي. فيجبر المولّى عليه ـ حينئذٍ ـ على ترك بيته والخروج عنه، ولا يكون هذا الإجبار عملاً محرّماً بالمرّة.

الثاني: ويبقى إشكال آخر في موارد (تحريم الواجبات) كغلق باب الحجّ

مثلاً. فإنّ الحجّ واجب مع توفّر شروطه وغلق بابه على المستطيع معناه تحريم الواجب، فهل يجوز للولي أن يحرّم الواجب؟

وجواب هذا هو: إنّ الولي كما يتصرّف في دائرة المباحات فيلزم بالفعل أو بالترك حينما يرى مصلحة في ذلك، كذلك له أن يُعمِل فهمه ورأيه في تشخيص التزاحمات بين الواجبات والمحرّمات.

فمثلاً، لو دار الأمر بين إنقاذ إمرأة مسلمة عارية من الغرق وهو أمر واجب وبين أن تمسّ يد المنقذ بدنها ـ وهو أجنبي عنها ـ وهذا عمل محرّم، لقدّم هنا وجوب إنقاذها على حرمة مسّ بدنها لأنّه الأهمّ. ومثله ما لو دار الأمر بين واجبين، كإقامة صلاة ضاق وقتها وإنقاذ غريق على وشك الموت لقدّم إنقاذ الغريق وإن أدّى ذلك الى فوت الصلاة لأنّه الأهمّ.

وعلى العموم، فإنّ موارد وقوع هذه التزاحمات على نوعين:

الاول: موارد فرديّة، وللفرد فيها دور تشخيص وقوع التزاحم ودور تشخيص الأهمّ من المهمّ، كما في مثال المصلّي الذي تزاحم وقت صلاته مع وجود غريق بجانبه على وشك الموت.

فله أن يشخصّ وقوع التزاحم بين إقامة الصلاة وإنقاذ الغريق، وله أن يقرّر ـ ولو عن طريق التقليد ـ أهميّة تقديم إنقاذ الغريق على إقامة الصلاة.

الثاني: موارد اجتماعية، وللفقيه الولي وحده دور تشخيص وقوع التزاحم ودور تشخيص الأهمّ من المهمّ وتحديد الأولويات، ولو ترك الأمر

لأفراد المجتمع عامّة لاختلفت الآراء ولعمّت الفوضى والاضطراب ولفسدت أمور المجتمع.

فللفقيه الولي، إذن، دور تشخيص التزاحم ودور التقديم، وأمره نافذ حتّى مع العلم والقطع بخطئه ـ كما قلنا سابقاً ـ.

وهذا هو معنى قول الإمام الخميني ﷺ (أنّ حكم الفقيه يحكم حتّى على الأحكام الأوّليّة) وليس مقصوده ﷺ أنّ للفقيه الحقّ مثلاً في إسقاط أصل الصلاة أو الصوم أو الحجّ عن الناس، بل له حقّ تشخيص التزاحمات بين الأحكام الأوّليّة في القضايا الاجتماعية عند وقوعها، ومن ثم له حقّ تشخيص الأولويات منها وتقديمها على غيرها.

المسألة الرابعة:

تتعلّق بموارد إعمال الولاية من قبل الولي. وهذه الموارد على أقسام:

أوّلاً: موارد النقص الفردي:

من قبيل الولاية على القصّر والأيتام والمحجور عليهم، وما شابههم من الذين لا وليّ لهم. فهذه الموارد، والتي هي من موارد النقص الفرديّة يملؤها ولي الأمر بإعمال ولايته فيها، ولا يشترط حينئذٍ مباشرته إيّاها بنفسه بل يكفي في ذلك أن يعيّن نائباً أو وكيلاً له في إنجازها.

ثانياً: موارد مالكيّة العنوان:

كعنوان الفقير مثلاً. فالزكاة ملك للفقير، والعنوان لا يمكن أن يتصرّف في

هذا المال. وصاحب العنوان ـ وهم الفقراء ـ في هذا المثال ليس لهم حقّ التصرّف؛ لأنّهم لا يملكون المال إلّا بعد التوزيع عليهم، فتصل النوبة عندئذٍ الى الولي، فهو الذي له حقّ التصرّف في الزكاة ووضعها في محلها.

ومن هذه العناوين أيضاً عناوين الجهات المعنويّة من قبيل منصب (الولاية) أو (السلطة).

وهذا المنصب، يملك أموالاً كالأنفال، والمنصب ـ كمنصب ـ لا يعقل أن يتمكّن من التصرّف، فالذي يتصدّى عملاً لهذا الحقّ هو الولي على هذا المنصب وهو شخص الإمام أو الوليّ الفقيه.

ومن هذه العناوين أيضاً العناوين المادّيّة من قبيل عنوان (الأوقاف) كوقف المساجد وما شابه ذلك.

فللمسجد أموال ولا يستطيع هو التصرّف فيها، فإن عيّن في صيغة وقف المسجد متولّ لها فهو، وإلّا فالولاية لولي الأمر.

ثالثاً: موارد القصور الاجتماعي:

فقد يتألف المجتمع من أفراد كلهم حكماء وعلماء ـ فرضاً ـ ومع ذلك تبقى للمجتمع خصائصه ومميزاته التي تغايره عن الفرد ولابدّ أن يبتلي بنواقص شئنا أم أبينا وهي:

١ ـ أنّ تشخيص المفاسد والمصالح الاجتماعية يتوقّف على كسب معلومات عن الوضع القائم. وهذه المعلومات لا تجتمع في المجتمع كمجتمع ما لم يكن للمجتمع مركز تتجمّع فيه المعلومات، وهذا المركز

هو الذي يستطيع بعد ذلك تشخيص المصالح والمفاسد، وهو القيادة.

فمثلاً مسألة الحرب ـ التي وقعت ـ بين الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة وبين النظام العراقي البعثي الكافر من الذي يشخّص استمرارها أو توقّفها؟ لاشكّ أنّ المجتمع ـ كمجتمع ـ يعجز عن تشخيص ذلك، ولكن وليّ الأمر هو الذي يستطيع تشخيص ذلك.

إنّ الشريعة الإسلاميّة لم ترجّح وضعاً من مثل الحرب أو السلم على الآخر إلّا وفق الظروف والملابسات التي تتوفّر وقت اتّخاذ القرار. وإنّ استقراء حياة الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام يبيّن لنا أنّه قد صدر منهم كلا الأمرين، الحرب والسلم، فإذن لايمكن أن نقول بأنّ الحرب أو السلم قد صدر من المعصوم عليه السلام ولم يصدر الأمر الآخر فنأخذ به مثلاً. وعلى ذلك، فإنّ مسألة اتّخاذ القرار بهذا الشأن متوقّفة على تجميع معلومات كثيرة، كأوضاع المنطقة بصورة عامّة، ووضع قوى الاستكبار فيها وقوة العدو، وقوة الجمهوريّة الإسلاميّة، والقدرة على الاستمرار لدى العدو ولدينا، والإمكانيات البشريّة والماديّة لديه ولدينا ... إلخ. فهل بالإمكان تجميع مثل هذه المعلومات في ذهن كل فرد من أفراد المجتمع. ومن ثمّ هل سيتفّق أفراد المجتمع أم سوف يختلفون؟! وهل يكون لأحد تشخيص الوضع كاملاً ثمّ التصميم على ما تمليه مجموعة الأوضاع غير وليّ الأمر؟! طبعاً الجواب بالنفي.

وعلى هذا فإنّ استنتاج الرأي الأصلح للأمّة لا يتمّ إلّا من خلال وجود ممثّل للمجتمع تتجمّع عنده هذه المعلومات ومن ثمّ يمارس هو عملية دراسة واتّخاذ

القرار المناسب وذاك هو ولي أمر المجتمع، وهو الذي يملأ هذا النقص الاجتماعي.

٢ـ نقص وحدة الرأي:

فإنّ الأعمال الاجتماعية بحاجة الى رأي موحّد وإلّا لم يمكن تمشيتها وبشكل سليم، والمجتمع كمجتمع لو لم يعط أمره بيد ولي يقوده لما أمكن توحيد الرأي فيه. وهذا النقص، يملؤه الولي الفقيه بما يصدره من أوامر وآراء بعد دراستها وتبيين المصالح والمفاسد فيها.

٣ـ تقديم المصلحة الاجتماعية على المصلحة الفرديّة:

إذ أنّ المصالح الاجتماعية كثيراً ما تتضارب مع المصالح الفرديّة والتزاحم واقع قهراً بينهما. ولو كنا نحن والمقاييس الأوّليّة فإنّ الفرد حرّ في اختياره، ولا داعي له لتضحيته بمصالحه الفرديّة في سبيل المصالح الاجتماعية ولا إلزام عليه في ذلك.

ولا يحل هذا التزاحم إلّا بإصدار أمر تجب إطاعته شرعاً ويلزم به المولّى عليه، ولا يكون هذا إلّا من خلال ولي الأمر الشرعي.

رابعاً: موارد المرافعات والقضاء وإقامة الحدود:

إنّ تقسيم القوى في الدولة الى قوة قضائيّة وقوة مشرّعة وقوة منفّذة تقسيم لا وجود له بحدّ ذاته في الإسلام. إذ عندنا قوة واحدة في الإسلام هي قوة الولاية وعندنا الإمام معصوماً كان أو من ينوب عنه، بيده كل هذه الأمور.

ولكن قد يرى ولي الأمر أنّ من المصلحة في مقام التطبيق توزيع هذه

القوى، فيوزّعها كما هو حاصل في الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران فعلاً.

فالقضاء لا يجوز إلّا لنبي أو وصي نبيّ أو من ينوب عنه. وما الخطابات الواردة في ذلك وفي مجالات إقامة الحدود، كخطابات الأمر بجلد الزاني، أو قطع يد السارق وما شابه ذلك، إلّا خطابات موجّهة الى المجتمع كمجتمع لا كأفراد أي ليست هي من قبيل خطابات الأمر بالصلاة والصوم مثلاً، وهذه الخطابات ـ أي الموجّهة الى المجتمع كمجتمع ـ خطابات وأوامر منتهية الى وليّ الأمر وعلى المجتمع تنفيذها من خلاله، لا أن يقوم بها كل فرد بمفرده.

خامساً: تنفيذ الأحكام والنُّظم بطريق القوة والغلبة:

إذ على من بيده زمام الأمور إلزام الناس على إقامة الواجبات وترك المحرّمات بالقوة، فيلزم تارك الصلاة وشارب الخمر وما شابه ذلك على إقامة الواجبات وترك المحرّمات، وعليه أيضاً تنفيذ الحدود والتعزيرات وما إلى ذلك بنفسه أو بتعيين القاضي المنفذ لهذه الأمور أو بأيّ أسلوب آخر.

✽ ✽ ✽



الفصل الثالث

الإشكالات على العمل المرجعي

الإشكالات على العمل المرجعي

بعد أن انتهينا من بحث المواضيع السابقة، يصل المقام بنا الى الاعتراضات والإشكالات الموجّهة ضد العمل المرجعي والتي تتمحور حول الدعوة الى الانتقال من العمل المرجعي الى العمل الحزبي، أو الدعوة إلى تأسيس العمل المرجعي ذاته على أساس العمل الحزبي.

إنّ أهمّ الإشكالات التي تطرح على العمل المرجعي هي:

أوّلاً: أنّ المرجع فرد وبموته يموت عمله معه باعتباره عملاً فردياً، ولابدّ للمرجع التالي من أن يؤسّس ويبني من جديد.

وأمّا في العمل الحزبي، فإنّ الأمر ليس كذلك باعتباره عملاً جماعياً، لا ينتهي بموت هذا الفرد من القيادة، أو ذاك، بل يبقى الخطّ مستمراً.

ثانياً: أنّ المرجع ومهما كان عظيماً ونزيهاً يخطأ وتكثر أخطاؤه لعدم عصمته. بخلاف العمل الجماعي، فإنّ الجماعة يعضد بعضهم بعضاً وتقلّ أخطاؤهم واشتباهاتهم. وبهذا يرجح العمل الحزبي على العمل المرجعي.

ثالثاً: أنّ المرجعية أو ولاية الفقيه نوع من الديكتاتورية التي ألبست لباس الدين والقداسة!

الجواب عن الشبهة الأولى

أمّا الشبهة الأولى وهي القول بأنّ عيب العمل المرجعي هو كونه عملاً فردياً ينهار ويفنى بموت المرجع ولابدّ للآتي الاستئناف من جديد، فإنّه قد يجاب عن ذلك ابتداءً ولأوّل وهلة بأنّ المرجع حين موته تبقى جهوده محفوظة فيتسلّمها المرجع اللاحق الذي يأتي بعده.

فالسيد البروجردي ﷺ تسلّم المرجعية بعد السيد أبي الحسن ﷺ وتسلّم مع المرجعية مشاريع السيد الاصفهاني ﷺ في سبيل توعية وهداية المجتمع، ولم تفن هذه الأعمال والمشاريع بموته ﷺ.

لعل صاحب الشبهة كان ينظر الى إحدى نكتتين عندما وقع في هذا الاشتباه وهما:

أوّلاً: كان يرى أنّ المرجعية المسيطرة كانت تتفتت الى مرجعيات صغيرة متعدّدة عند موت المرجع المسيطر، فمثلاً حين مات السيد البروجردي ﷺ تفتتت المرجعية بعده الى عدّة مرجعيات في النجف الأشرف وقم المقدّسة.

فلعل صاحب هذا الرأي أراد القول بأنّ القوة العظيمة للمرجعية المسيطرة تتبعثر وتنتهي الى عدّة قوى صغيرة بعد موت المرجع المسيطر، وأنّ توحيد القوى ووحدة المرجعية أمر فيه مصلحة عظيمة، وهذه المصلحة لم تكن تحفظ

على الدوام بل كانت تضيع.

وعلى هذا يجب الانتقال الى منهج آخر ينجو من هذه المشكلة، مشكلة تفتت القوى وتبعثرها.

ثانياً: ولعلها كانت مسألة الخشية من انتكاس المرجعية بعد موت المرجع المسيطر من مرجعية صالحة الى مرجعية غير صالحة.

وذلك على أساس ما كتبه السيد الشهيد ﷺ من انقسام المرجعية الى مرجعية صالحة ومرجعية غير صالحة. ولا نقصد بهما المرجع العادل والمرجع الفاسق. وإنّما المقصود أنّ المرجعية تكون على نمطين هما:

١ ـ مرجعيّة تتبنّى الخطّ الإسلامي بالمعنى الذي يتضمّن أمرين:

الأوّل: أنّه يرى الإسلام كافلاً ومديراً لكل مجالات الحياة، ولا يراه مقتصراً على المجال العبادي الفردي فحسب.

الثاني: أمر نابع من الأوّل في واقعه وهو الإيمان بإقامة الحكومة الإسلاميّة. إذ هناك من يقول بأنّ إقامة الحكومة الإسلاميّة هي من شؤون الإمام الحجة (عج) والإسلام بخير ما دام الناس يصلّون ويصومون.... .

والمرجعية الصالحة هي تلك المرجعية التي تتبنّى نشر الإسلام الشامل لكل نواحي الجياة والتي تؤمن بحاجة الإسلام الى حكومة وقوة والمؤمنة بتمكّن أتباعه من تطبيقه على أرض الواقع.

٢ ـ المرجعية غير الصالحة وهي التي لا تتبنّى هذين الهدفين ولا تعني عدم صلاح المرجع بلحاظ الفسق .

وحينئذٍ لعل صاحب الشبهة أراد القول بأنّ القيادة المرجعية ولأنّها قيادة فردية سوف تبتلي بعيب احتمال الانتكاس والتحوّل من المرجعية الصالحة الى المرجعية غير الصالحة بعد موت المرجع الاول.

وبذلك سيكون العمل المرجعي عملاً إصلاحياً بحتاً، ولا يمكن أن يكون عملاً جذرياً يغيّر وضع الأمّة، إذ إنّ عمله ينتهي بموته ولابدّ من البدء من جديد مع مجيىء المرجع الجديد الآخر.

وعلى هذا فإنّنا يجب أن ننتقل الى نوع آخر من العمل، وهو العمل القائم على (التنظيم الحزبي) أو أن يؤسّس العمل المرجعي على أساس التنظيم الحزبي.

ونحن نريد هنا أن نرى هل أنّ العمل المرجعي إنّما تكون له القيمة التغييرية إذا رجع أو آل الى العمل الحزبي بمعناه المعروف الآن ـ لا كل تكتّل أو تنظيم ـ، أو أنّ العمل المرجعي ذا القيمة التغييريّة عمل قائم بذاته غير تابع للعمل الحزبي، في معرض الإجابة على هذه الشبهة نستعرض مسألتين:

الأولى: أنّنا يجب أن نلتفت الى جانب الشرعية في الأعمال قبل أن نلتفت الى أنّ هذا العمل سوف ينجح أو لا ينجح؟

فليس من الصحيح حساب النجاح مستقلاً عن حساب الشرعية.

والشرعية في قيادة الأعمال تنشأ من مسألة (الولاية) وقد ثبت لدينا أن هذه (الولاية) قد أعطيت للفقيه الجامع للشرائط زمن الغيبة ولم تعط بيد (الأحزاب).

والحزب الذي يعتقد بهذا الأمر اعتقاداً حقيقياً وواقعياً لا اعتقاداً نظرياً، وعلى

مستوى الشعارات لا إشكال عليه.

إنّ كلامنا هذا لا يشمل الأحزاب والتكتلات ذات المنهج الإصلاحي، بل يشمل التكتلات والأحزاب التي تريد أن تقود العالم وتريد أن تلي أمور المسلمين.

الثانية: يجب أن نميّز بين فكرة المرجعية كفكرة وبين الواقع المعاش وخاصّة قبل إقامة الدولة الإسلاميّة المباركة.

فإنّ الواقع المعاش بالنسبة لبعض المرجعيات مبتلئ بهذا النقص المذكور وهو (فردانيّة المرجع) و (انهيار عمله) بموته، وذلك لأحد الأمرين الماضيين: تفتّت المرجعيّة الكبيرة إلى مرجعيّات صغيرة، وخطر انتكاس المرجعيّة الصالحة إلى غير الصالحة. وكلا هذين الخطرين ينشآن من كون العمل المرجعي عملاً فردياً.

وقد طرح أستاذنا الشهيد الصدر ﷺ أطروحة المرجعية الصالحة والموضوعيّة، كحلّ لهذه المشكلة. وافترض ﷺ أنّ هناك جهازاً منظّماً ولكنّه ليس كالأحزاب بشكلها الهرمي المعروف، وهذا الجهاز يتألّف من كل الأجهزة العمليّة التي يحتاجها المرجع، ومن وكلائه في المناطق، وهؤلاء مكلّفون برفد المرجع بالمعلومات والأفكار والتصوّرات وغير ذلك مما يحتاجه المرجع في عمله، ويكون المرجع نفسه على رأس هذا الجهاز، وقد سمّى السيد الشهيد الصدر ﷺ هذا الجهاز كجهاز (بالمرجعية الموضوعيّة).

وحينئذٍ، ـ وكما يتصوّر السيد الشهيد ـ فإنّ موت المرجع سوف لا يفتّت

عمله ولا ينهيه ولن يبدأ المرجع الجديد العمل من جديد ومن نقطة الصفر.

وباعتبار ثقة الأمّة التي كسبها هذا الجهاز ضمن مرجعية ذلك المرجع الصالح، ستكون له ـ أي للجهاز ـ اليد الطولى في تعيين المرجع الجديد، وسيحول هذا الجهاز دون تعيين مرجع غير صالح ـ بالمعنى الذي قلناه للصلاح وعدمه ـ وذلك بتوجيه الأنظار الى مرجع صالح يقوم محل المرجع الراحل.

وأودّ أن ألفت النظر هنا الى مسألتين متعلّقتين ببحث السيّد الشهيد ﷺ اشتبه بهما البعض وهما:

الأولى: الخلط بين فكرة ما سمّاه أستاذنا السيّد الشهيد الصدر ﷺ بالمرجعية الموضوعيّة و ما سمّاه بالمرجعية الصالحة. فهناك بحثان مندمجان في بحث واحد حول المرجعيّة الصالحة: وهي المرجعيّة التي تتبنّى الأهداف الخمسة التي أشار إليها أستاذنا في مستهلّ حديثه. والمرجعيّة الموضوعيّة: وهي المرجعية التي تتبنّى جهازاً بالمستوى الذي تحدّثنا عنه مختصراً[1].

وعلى هذا فليس كل مرجعية غير موضوعيّة غير صالحة كما يتصوّر البعض، إذ قد ترتأي المرجعية الصالحة العمل بغير ذلك الأسلوب الذي طرحه السيّد الشهيد ﷺ في (المرجعية الموضوعيّة)، أو قد تريد ذلك الشكل من العمل ولكنّ الظروف قد لا تناسبه.

---

(١) تفصيل ذلك في مقدّمة كتاب مباحث الأصول، الجزء الأوّل من القسم الثاني، لسماحة السيّد الحائري (دام ظله).

فالموضوعيّة والذاتيّة أي الفرديّة، عبارة عن أسلوب العمل، والصلاح وعدم الصلاح، عبارة عن مضمون وأهداف العمل.

الثانية: أنّ الولاية الشرعيّة لا تكون بيد هذا الجهاز الذي تحدّث عنه أستاذنا السيّد الشهيد ﷺ أي جهاز (المرجعية الموضوعيّة) وإنّما الولاية الشرعيّة بيد الفقيه.

فقد تخيّل البعض أنّ معنى (المرجعية الموضوعيّة) التي شرحها السيّد الشهيد ﷺ هو أنّ الولاية الشرعيّة تقع بيد هذا الجهاز، وهذا خطأ فقهيّ، إذ أنّ هذا الجهاز ليس فقيهاً ونحن أثبتنا الولاية للفقيه لا لغيره في بحوث سابقة، إلّا إذا كان كلّهم (أفراد جهاز المرجعية الموضوعيّة) فقهاء، إذ قد يتشكّل منهم حينئذٍ ما اسميناه (بشورى الفقهاء).

فالقيادة إذن بيد الفقيه، وقد يرى الفقيه أنّ العمل ضمن هذا الجهاز الجماعي ضامن لمصلحة المجتمع العامّة فيعمل به.

ولكنّه ـ أي الفقيه ـ لو رأى وفي اللحظات الحاسمة أنّ القرار الجماعي ـ وإن كان نتاج هذا الجهاز الجماعي ـ سوف ينتهي الى أخطاء وأخطار، فإنّ حقّ الولاية الثابت له يمكّنه من إصدار القرار وكما يراه هو وبقطع النظر عن أي شيء آخر.

وهذه المسألة قد جلاها ووضّحها السيّد الشهيد ﷺ في بحثه ذاك بقوله ﷺ: «وهكذا يظهر أنّ الفرق بين المرجعيّة الذاتيّة والمرجعيّة الموضوعيّة ليس في تعيين شخص المرجع الشرعي الواقعي، فإنّ شخص المرجع دائماً هو

نائب الإمام، ونائب الإمام هو المجتهد المطلق العادل الأعلم الخبير بمتطلّبات النيابة. وهذا يعني أنّ المرجعيّة من حيث مركز النيابة للإمام ذاتيّة، وإنّما الفرق بين المرجعيّين في أسلوب الممارسة»[1].

صحيح انّ القرار في المرجعية الفرديّة يكون بيد المرجع الفرد لا غيره. وأمّا في المرجعيّة الموضوعيّة فإنّ لجهاز المرجع أن يقرّر ولكن هذا لا يعني إعطاء الولاية بيد الجهاز لأنّ هذا ـ كما قلنا ـ فيه خطأ فقهيّ إذ الولاية بيد الفقيه حسب ما قرّرناه سابقاً وهذا الجهاز ـ إن لم يكن كل أعضائه من الفقهاء ـ ليس بفقيه وليس له حقّ الولاية. وحينئذٍ، حتّى لو أُعطي هذا الجهاز حقّ إعطاء القرار فإنّ القول الفصْل «حق الفيتو» يبقى بيد الفقيه، إن شاء أمضى قرار جهازه وإن شاء بدّله الى وفق ما يراه من المصلحة العامّة.

ولابدّ من الإشارة هنا إلى أنّ صدور القرار من خلال جهاز المرجع يجعل هذا الجهاز أكثر فعاليّة ويشعره برابطة أكبر وأقوى بينه وبين ما كلّف به من أعمال، ويدفعه بصورة أشدّ نحو إنجاز المهام الملقاة على عاتقه ونحو العمل بما قرّره، بخلاف ما لو صدر القرار عن شخص المرجع الفرد وبشكل فرديّ. ومع هذا فإنّ القرار إذا كان صادراً عن شخص المرجع الفرد فإنّه قد يؤثّر في:

أوّلاً: سرعة التصميم وصدور القرارات، فإنّها في حالة صدورها عن المرجع الفرد تكون أكثر سرعة وحزماً بخلاف ما لو كانت صادرة عن جهازه.

ثانياً: وقد يؤثّر ذلك أحياناً على نزاهة القرار وكونه في حالة صدوره عن شخص المرجع أكثر نزاهة أو وعياً عمّا إذا صدر عن الجهاز، وذلك

---

(١) السيد كاظم الحائري، مباحث الأصول، الجزء الأول من القسم الثاني، ص٩٦ ـ ٩٧.

بلحاظ أنّ النزاهة المتصوّرة في شخص المرجع أو وعيه قد لا تساويها أو تشابهها نزاهة جهازه كجهاز.

ويتحصّل من هذا، أنّ العنصر الذي يحلّ تلك المشكلتين اللتين طرحتا في صدر البحث هما مشكلة تفتّت عمل المرجع بعد موته باعتباره عمل فرد، ومشكلة الخوف من تحوّل المرجعية الصالحة الى غير صالحة عبارة عن موضوعيّة المرجعيّة الصالحة.

ويحلّ محلّ الموضوعيّة بالشكل الذي شرحه أستاذنا ﷺ في حلّ هاتين المشكلتين ما تمّ في إيران من تشكيل (مجلس الخبراء).

الجواب عن الشبهة الثانية

وهي ما يذكر من أنّ المرجع فرد والفرد تكثر أخطاؤه، فلابدّ لنا من الركون الى عمل آخر غير فرديّ كي لا تكثر الأخطاء في القيادة.

إنّ هذا الكلام كان مذكوراً في أوائل أيام الحركة الإسلاميّة في العراق، ولكنّه لم يكن مذكوراً بهذا الشكل المشوّه حالياً، وإنّما كان بشكل آخر، فلم يكن يقال: إنّ القيادة يجب أن تكون جماعيّة حتماً، بل كان يقال: إنّ القيادة قد تكون جماعيّة وقد تكون فرديّة. إلّا أنّ القيادة الفرديّة يجب أن تستفيد من مشورة أصحاب الاختصاصات كي لا تقع في أخطاء. ولكنّه ـ ومع الأسف ـ فإنّ المطالب أحياناً تتغيّر وتتبدّل وتتدهور الى أن تشوّه الامور!

وعلى كلّ حال، فإنّ هذا العيب الذي يذكر وهو أنّ المرجع فرد والفرد غير المعصوم يخطأ وتكثر أخطاؤه، هذا العيب قد التفتت إليه الشريعة الإسلاميّة

وبيّنت علاجه.

ففي القرآن الكريم خاطب الله تبارك وتعالى نبيه محمّداً ﷺ خطاباً فيه علاج لهذا العيب وطالبه بتطبيقه والالتزام به وإن كان معصوماً لا يحتاج إليه وذلك لكي يبقى دستوراً للمسلمين، ويلحظه القادة الآخرون غير المعصومين، وتتربّى الأمّة عليه أيضاً.

وهذا العلاج هو في قوله تعالى: ﴿وشاوِرهُم في الأمر﴾[١] إذ قرّر بذلك مبدأ الشورى في الإسلام. ولا يعني هذا، أنّ الرأي سيكون رأي الأكثريّة لا رأي القائد ولذا أردف سبحانه وتعالى قائلاً: ﴿فإذا عزمتَ فَتوكّلْ على الله﴾[٢].

فالرأي إذن رأي النبي ورأي القائد لا رأيي الشورى والأكثريّة.

وعلى هذا، فعلى القائد أن يستشير أصحاب الاختصاصات في كل مورد، للاستفادة من اختصاصاتهم وآرائهم ولكن يبقى الرأي الأخير له على ما يبدو من هذه الآية المباركة.

فالعلاج الذي طرحه الكتاب والسنّة، لم يكن بمعنى القيادة للشورى وأنّ القيادة جماعيّة بل كان عبارة عن ضرورة الاهتمام بالمشورة والاستفادة من آراء الآخرين. وإن ـ كنّا ـ لا ندّعي أنّ القيادة لابدّ وأن تكون وعلى الدوام فرديّة، بل يمكن أن تكون جماعيّة أيضاً ولكن غاية ما في الأمر أنّها لو كانت جماعيّة لوجب أن يكون كل أعضائها من (الفقهاء) أيضاً وهو ما يسمّى اليوم بـ(شورى

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

القيادة) ولا نخرج حينئذٍ عن أصل المدّعى وهو (ولاية الفقيه).

وأمّا لو ركّبت القيادة الجماعيّة من الفقيه وغيره لخرجت عن مبدأ (ولاية الفقيه) قطعاً، لأنّ المركّب من الفقيه ومن غيره الفقيه، ليس بفقيه.

الجواب عن الشبهة الثالثة

حيث يقال: أنّ الإيمان بالمرجعية أو بمبدأ ولاية الفقيه يعني نوعاً من الإيمان بالدكتاتوريّة؟! حيث تجعل كل الأمور على وفق هذا المبدأ بيد الفقيه، يأمر بما يشاء وينهى عمّا يشاء ولا تترك للأمّة أيّة حرية ولا يعتنى برأيها في الحكم، فتكمّ الأفواه، وتحبس النفوس التي في الصدور.

فهذه دكتاتوريّة ألبست بلباس الدين وثوب السماء بحجّة أنّ الله هو الذي أراد المرجع أو الولي الفقيه!

للجواب عن هذا الإشكال نقول: هناك عدّة نقاط ينبغي الالتفات إليها وهي:

أوّلاً: ينبغي الالتفات الى الفارق الأساس بين الدكتاتوريات في العالم وبين مبدأ ولاية الفقيه الذي يقول به الشيعة في زمن الغيبة.

فالبلاد التي يحكمها فرد أو فئة ديكتاتوريّاً وبالجبر والقهر والغلبة تكون نظمها وأُسسها التي تطبّق ـ إن كانت تطبّق ـ هي نظم وقوانين من وضع ذلك الدكتاتور فرداً كان أو فئة.

أمّا الإسلام الذي حكم بولاية النبي ﷺ، ثم بولاية الأئمة عليهم السلام «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» ثم بولاية الفقيه «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الىٰ رواة حديثنا» ووفق الأدلّة الأُخرى المبحوثة سابقاً، تكون نُظُمها وأُسسها عبارة عن

تشريع سماويّ ويكون تطبيقها وتنفيذها على وفق معايير وأسس مفهوميّة وأخلاقيّة معروفة.

صحيح، أنّ هناك منطقة فراغ متغيّرة ومتبدلّة ويعود أمر ملئها الى ولي الأمر، ولكنّ الأحكام الأوّليّة والأساسيّة والتي هي في دائرة واسعة جدّاً نازلة من السماء ومن الله تعالى وفي القرآن الكريم والسنّة الشريفة، ونسبة الولي الفقيه الحاكم كنسبة الناس الى هذه الأسس والقوانين وهما على حدّ سواء، فلا يفضل بعضهم على بعض في مقام تطبيقها.

وهذا فرق أساس ومهم بين النظام الدكتاتوري ونظام ولاية الفقيه .

ثانياً: ما يوجد لدى الشيعة من شرط (العدالة) التي يجب توفّرها في الولي الفقيه. وهذا الشرط تفتقده الأنظمة الأخرى. فأقلّ ظلم وأقلّ تخلّف يصدر من الولي يسقط ولايته لدى الشيعة والأمة رقيبة عليه وعلى التجربة.

ثالثاً: أنّ الفقهاء عديدون ـ والحمد لله ـ، وعندئذٍ، فإنّ تعيين من سيلي أمور المسلمين منهم، سواء كان أحدهم أو عدداً منهم وفق مبدأ (شورى القيادة)، هذا التعيين سوف تتدخّل فيه الأُمّة ولن تكون بمعزل عن الحكم وعن تشخيص الحاكم. وقد لا تكون الأمّة قادرة على تشخيص الأفضل من الفقهاء مباشرة، فعندئذٍ، تختار الأمّة خبراء منها، وهم بدورهم يختارون الأفضل ويشخّصونه.

الإشكالات المثارة على العمل الحزبي

لا نقصد بالعمل الحزبي ما يقول به البعض من أنه كلّ عمل منظّم وحتّى العمل المرجعي إذا نظّم على وفق نظام الخبراء أو المرجعية الموضوعيّة فهو عمل حزبي، بل نقصد بالعمل الحزبي هذا الشيء المعروف والمركوز في الأذهان من العمل الهرمي المتعارف عليه في قسم من البلاد والمؤلّف من قيادة وتحت إمرتها لجان وحلقات، وتحت هذه حلقات أخرى، حتّى تنتهي السلسلة الى القاعدة الواسعة.

لقد أشكل على العمل الحزبي بعدّة إشكالات نناقش منها ثلاثة:

الأوّل: أشكل على هرميّة العمل الحزبي.

الثاني: وأشكل على سريّة قيادة الحزب.

الثالث: وأشكل على منهج العمل الحزبي واعتبر أسلوباً غربيّاً وافداً.

تقويم الإشكالات الثلاثة

إنّ مثيري هذه الإشكالات - عادة - يتمسّكون بسيرة المعصومين عليهم السلام واعتبارها منهجاً في العمل السياسي والاجتماعي يجب أن يتبع، فيقولون في مقام طرح الإشكالين الأولين أنّ قيادة المعصوم عليه السلام في أيام بسط اليد كأيام الرسول صلى الله عليه وآله أو فترة ولاية الإمام علي عليه السلام وفي أيام التقية كأيام الأئمة الباقين عليهم السلام، لم تكن قيادة هرميّة بل كانت قيادة شعاعيّة.

فلماذا هذا التبديل في منهج القيادة؟.

وكذلك في مسألة سريّة القيادة، فقد كانت الأعمال الإسلاميّة عادة سريّة على القواعد التابعة لها فضلاً عن عموم الأمّة على أساس مبدأ (التقية) وذلك في غير مرحلة سيطرة الإسلام وحكمه وضعف أعدائه، ولكن القيادة المتمثّلة بشخص الرسول ﷺ أو الإمام المعصوم كانت مُعلنة للمسلمين أو الشيعة. وإن كان هذا الأمر ـ سريّة القيادة ـ لا علاقة له بأصل مفهوم العمل الحزبي، إذ لا يقيّد العمل الحزبي بسريّة قيادته، وإنّما تفرض هذه السريّة نتيجة الظروف الصعبة التي يمرّ بها العمل وخشية بطش الأعداء بهم، يقول المعترض على سريّة القيادة هنا، بأنّ سريّة العمل أمر يمكن تفهمه، إذ كانت السنين الأولى من عمر البعثة النبويّة سنين عمل سريّة، وكذلك كان عمل الأئمة عليهم السلام حتّى زمن الإمام العسكري عليه السلام وقد ورد عن المعصوم عليه السلام «إنّ التقية ديني ودين آبائي»[1]. ولكن مع هذا، فإنّ القيادة لم تكن سريّة أمام القواعد بل كانت مكشوفة. فكل أصحاب الصادق عليه السلام ـ مثلاً ـ كانوا يعرفون أنّه هو الإمام مع كون أصل عمل التشيّع عملاً سريّاً وعلى أساس التقيّة، فالقيادة لم تكن سريّة أنذاك فلماذا تكون الآن سريّة؟.

وبالمقابل، فإنّ مؤيّدي العمل الحزبي يجيبون عن هذه الإشكالات فيقولون: إنّ عمل المعصوم عليه السلام دليل (الجواز) وليس دليل (الوجوب)، وأنّ الظروف والشروط لها مدخليّة في مثل هذه الأعمال وهي تختلف من وقت لآخر.

فصحيح أنّ قيادة الأئمة عليهم السلام كانت شعاعيّة وكانت مكشوفة لدى القواعد، وإن كان أصل العمل سريّاً في بعض الأوقات، إلّا أنّ هذا لا يدلّ على أنّ العمل

---

(١) البحار، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٧٤، وج٧٥، ص ٤٢٢.

يجب أن يكون هكذا دائماً، وإنّما دلّ عملهم على جواز ما فعلوا، ولا يفهم منه عدم جواز غيره إن تغيّرت الظروف والشروط. فكما أنّ أحداً لا يعترض على السفر بالطائرة لأنّ المعصوم ﷺ لم يسافر بها، فكذلك لا ينبغي الإشكال على العمل الحزبي لأنّ المعصوم ﷺ لم يعمل به.

ويردّ على هذا بأنّ هناك فرقاً بين اختلاف وسائل النقل في المثال وبين مسألة شكل العمل وهل يجب أن يكون شعاعيّاً أو هرميّاً؟.

والفرق هو أنّ تطوّر وسائل النقل راجع الى تطوّر العلم، والمعصوم ﷺ لم يكن همّه الاهتمام باكتشاف العلوم الجديدة فهذه موكولة الى عللها، بل كان همّه هو هداية البشر وقد هدى.

أمّا العمل الهرمي (الحزبي) فليس من الاكتشافات الطبيعيّة العلميّة، بل هو عمل اجتماعي كان بإمكان النبي ﷺ أو الإمام ﷺ أن يجعل أساس عمله هو الأساس الهرمي فلماذا جعله على ذاك الأساس الشعاعي؟.

أليس هذا دليلاً على أنّ العمل الشعاعي كان هو الأفضل؟ وإن كنّا لا نقول بحرمة العمل الهرمي، لأنّ الأصل هو الإباحة كما يقول الأصوليون.

والذي اعتقده أنا، أنّه لا يمكن إعطاء قاعدة عامّة دائميّة شاملة لكل زمان ومكان، في مسألة هل أنّ العمل الشعاعي هو الأفضل أو أنّ العمل الهرمي هو الأفضل، وإن كان كلا النوعين جائزاً لو كنّا نتكلّم على مستوى الجواز والحرمة، لأنّ الأصل هو الإباحة فيهما. وتعذّر إعطاء قاعدة في تفاضل نوعي العمل راجع الى أنّه متى ما توفّرت قيادة شعبيّة قوية عامّة جاذبة لأكبر قدر ممكن من

المجتمع أمّا بجاذبية العصمة وعظمتها وكرامتها وأخلاقياتها لدى حضور المعصوم أو بجاذبية المرجعية المألوفة لدى الشيعة في عصر الغيبة، إذ للمرجعية عند الشيعة عظمتها وأبّهتها وقدّسيتها خصوصاً مع كون المعصوم عليه السلام قد أوصى بها «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا..». فإنّ قيادة كهذه القيادة ـ بشرط أن تكون واعية وصالحة ومتحرّكة في زمن الغيبة الكبرى ـ تكون أقدر من القيادة الحزبيّة على جلب القوى الخيّرة وقيادة المجتمع نحو إقامة حكم الله في الأرض.

وقد أثبتت التجربة هذا المدّعى أيضاً، إذ رغم تقدّم وضع الحركة الإسلاميّة من الناحية التاريخية في العراق على الوضع الذي كان في إيران، لم تفعل شيئاً على مستوى إقامة الدولة، وقد فعلت المرجعية في إيران أعظم عمل رأيناه، وقد نجح العمل المرجعي في الواقع قبل أن ينجح العمل الهرمي فيه.

وقد كان هذا نتيجة العمل المرجعي الواعي الذي كان له تلك الجذوة والتأثير في نفوس الأمّة بحيث جذب أكبر عدد ممكن من أفراد الأمّة، بخلاف ذاك العمل الهرمي (الحزبي) الذي قد يجذب وقد يكون جذبه أحياناً وفي دائرة معيّنة أكبر وأقوى وأشد تماسكاً، ولكنّه لا يملك ذلك التأثير الواسع الشامل الذي للعمل المرجعي. وعلى هذا فإنّه وفي مثل هذه الأحيان يكون العمل المرجعي هو العمل الأفضل.

وأمّا إذا لم يكن في البلد المعيّن أو لدى الجماعة المعيّنة مثل هذا الوضع، من باب عدم وجود المرجعية الصالحة (كما أسماها سيدنا الشهيد رحمه الله) أو كان

العمل ضمن ظروف مجتمع سنّي لا يؤمن بالمرجعية ولا بقيادتها.

فحينئذٍ لا معنى لأن نرفض العمل بالمنهج الآخر إذ سيكون هذا المنهج حينئذٍ قوة من القوى إذا أسّس وفق الأسس والموازين الصحيحة وقد قال الله تعالى ﴿وأعدُّوا لَهمُ ما استطعتُم مِن قوةٍ﴾[1].

ولكن إذا اجتمعت القوّتان في بلد واحد، قوة العمل المرجعي وقوة العمل الهرمي (الحزبي)، فأي منهما هو الأصلح لقيادة المجتمع؟ وهل يمكن أن تكون هناك قيادتان للمجتمع؟ أو لابدّ من أن تكون هناك قيادة واحدة وإن كانت هناك قوتان؛ إذ الكلام هو في أنّ القيادة لمن وليس الكلام في وجود أو إنهاء إحدى القوتين أو في شرعيّة الوجود أو عدمها لهذه القوة أو تلك.

وسيكون الجواب هنا واضحاً وهو: إنّ قيادة الساحة للعمل المرجعي وليس للعمل الحزبي. وما دام العمل الحزبي لا يدّعي لنفسه قيادة الساحة وينضوي تحت قيادة المرجعية فهو عمل مقبول. ولو ادّعى ذلك لنفسه فهو منحرف ويحرم الانتماء إليه.

وأمّا لماذا كانت القيادة للعمل المرجعي لا للعمل الحزبي فإنّ ذاك راجع الى سببين:

الأوّل: الشرعية.

الثاني: الواقع العملي في وضعنا المعاش الشيعي.

فالبنسبة للسبب الأوّل نقول: إنّ الشرعيّة هي ملاك المرجعية الدينيّة كما قال

---

(١) سورة الأنفال، الآية: ٦٠.

المعصومون ﷺ على ما مضى توضيحه من أنّ القيادة بيد الفقهاء نصباً كما هو رأي السيد الإمام ﷺ، أو انتخاباً كما هو رأي البعض. والمفروض بنا كمتشرّعين أن نلتزم بهذا الأمر التزاماً واقعيّاً عمليّاً، وليس التزاماً قوليّاً وعلى مستوى الشعارات، بل لابدّ وأن يكون العمل مطابقاً ومصدّقاً للقول والادّعاء، وأمّا لو خالف العمل الادّعاء فهذا غير صحيح.

وأمّا السبب الآخر:

فهو أنّ العمل المرجعي في وضع الشيعة أنجح من العمل الحزبي وإن اعترفنا للعمل الحزبي بحقّه في الوجود؛ وذلك لأنّ العمل المرجعيّ هو السيرة التي استمرّ عليها الشيعة منذ أوّل الغيبة الكبرى وإلى يومنا هذا، وهو الذي خطّط له الأئمة المعصومون ﷺ بقولهم: «مجاري الأمور والاحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حلاله وحرامه»[١] و«وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا»[٢]، وغير ذلك.

وما دام الأمر كذلك فيجب على العمل الحزبي أن ينضوي تحت قيادة العمل المرجعي ولا يدّعي لنفسه القيادة.

ولو ادّعى لنفسه القيادة، فسيحمّل الساحة ما لا تتحمّله وهو وجود قيادتين في آن واحد، الأمر الذي سيؤدّي الى تفتّت القوى.

إنّ وجود قيادتين في الأمّة وفي آن واحد يوجب الغبش في الأمور

---

(١) مستدرك الوسائل، ج١٧، ب١١، من صفات القاضي، الحديث ١٦، ص ٣١٦.

(٢) الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، المصدر السابق، ص٤٨٤.

والمشاكل للأمّة.

القيادة الحركيّة والقيادة الشرعيّة

وأمّا ما يقوله البعض، من أنّهم قيادة حركيّة في الأمّة، والمرجعية الدينيّة قيادة شرعيّة، فهذا مغالطة واتّهام للقيادة الشرعيّة بأنّها ليست حركيّة.

إذ لو كانت القيادة الشرعيّة غير متحرّكة لكانت قيادة غير صالحة، ولا قيمة لها ولا شرعيّة لها ولا ولاية لها لسكونها.

فإذا كنّا نؤمن بأنّ القيادة المرجعية قيادة غير متحركّة فإنّ هذا معناه أنّنا لا نؤمن بقيادة المرجعية.

وعليه فإنّ إعطاء مفهومين للقيادة، والفصل بينهما، لتكون إحداها شرعيّة، والأخرى حركيّة، تمثّل الأولى المرجعية الدينيّة، ويمثّل الأخرى الحزب الإسلامي، هذا فهم خاطيء لا يقول به إلّا جاهل، أو مغرض. وإلّا فالمفروض أن يقال وبصراحة بانّ الحزب ليس قيادة للأمّة، وإنّما هو حركة في الأمّة يجب أن تكون تحت قيادة المرجعية والتي هي قيادة دينيّة وحركيّة في نفس الوقت.

أمّا الإشكال الثالث الذي دار على بعض الألسن حول الأحزاب الإسلاميّة وهو أنّ العمل الحزبي وبشكله الهرمي المعروف هو عمل ومنهج وأسلوب وفد إلينا وبصورة تدريجيّة من بلاد الغرب، ولم يكن متعارفاً عليه عندنا ولا مألوفاً لدى أمّتنا، ولهذا فلا ينبغي لنا أن نعتني به ولا أن نفترض صلاحه.

فهذا الإشكال، إشكال غير صحيح، إذ ليس من الموضوعيّة ولا من المنطق أن نتّهم أسلوباً أو منهجاً بالنقص وعدم الصلاح لا لشيء إلّا لأنّه قد راج أوّلاً في

بلاد الغرب. بل المهمّ هو دراسة روح المسألة والنتائج المترتّبة عليها ثم معرفة مدى تطابقها مع المقاييس الفقهيّة العامّة الموجودة لدينا.

فإذا كان ذلك المنهج سليماً على وفق المقاييس المعطاة في فقهنا، أو على الأقلّ لا يوجد ما يمنع عنه، ولم يطبّق ذلك المنهج على وفق روح الغرب أيضاً، فلا مانع منه ولا إشكال فيه وإن كان منشأه الغرب.

نعم المهمّ أنّ هذا المنهج من العمل حينما يطبّق في مجتمعاتنا يجب أن تلحظ فيه:

- الظروف الاجتماعية الخاصّة بمجتمعاتنا.
- وفقهنا ومبادؤنا الإسلاميّة من ناحية أخرى.

وأمّا ما نقصده بقولنا، إنّ هكذا عمل لا مانع منه بشرط أن لا يطبع عندنا بروح الغرب، فذلك أنّ الأحزاب في البلاد الغربيّة عادةً ما تطبع بروح أنّ الحزب هو (مصدر القوة).

فالحزب في الغرب ينافس الأحزاب الأخرى على تسلّم زمام الحكم، ويكون عمله مشروعاً في تسلّم الحكومة وقيادة الدولة والمجتمع.

فوجود حزبين هناك معناه وجود قوتين متنافستين على الحكم، وكل منهما يعمل من أجل أن تكون القوة النهائيّة وأن تكون الغلبة له.

وأمّا في بلادنا، وخصوصاً في بلاد الشيعة، فإنّ تطبيق هذا المبدأ وبهذه الروح من أكبر الأخطاء، وذلك كما ـ أشرنا إليه سابقاً ـ لأمرين:

الأوّل: من وجهة نظر فقهي، وذلك لأنّنا نؤمن بمبدأ ولاية الفقيه ونرى أنّ قوة

الحكم يجب أن تكون بيد المرجعية.

فالعمل الحزبي لا بأس بأن يكون أحد أنماط الأعمال في بلادنا ولكن يجب أن لا يكون بهذه الروح الغربيّة، بروح الهيمنة والسيطرة وطلب الحكم لنفسه، فإذا صار هكذا نافى مبدأنا الفقهي الذي نؤمن به.

الثاني: من الناحية الواقعيّة: وهي أنّ الشيعة ـ بالذات ـ تمتلك قوة قبل قوة الأحزاب وهي قوة (المرجعية). وهي ـ أي قوة المرجعية ـ أكثر جذباً وعمقاً في نفوس الأمّة وأوسع قاعدة وأوضح نظافة وشرعيّة لدى الأمّة.

وليس صحيحاً أن تنبري قوة حزبيّة لمنافسة المرجعية على الحكم.

وعلى هذا يتلخّص، أنّ المنهج الوحيد للعمل الحزبي في بلادنا والذي أراه صحيحاً هو أن تتحوّل الأجهزة الحزبيّة وكذلك سائر الأجهزة التي تعمل عملاً اجتماعياً سياسياً من أجل إرجاع كلمة الله الى الحكم وتطمح بالوصول الى الحكم، كل هذه يفترض بها أن تكون مؤسّسات وأجهزة بيد المرجعية، وتكون هكذا حقيقة لا كشعار فقط.

هذا كله تنظيرٌ للعمل الإسلامي في جوّ شيعي قبل قيام حكومة الاسلام الصحيحة ـ في ذلك الجوّ ـ.

أمّا بعد قيام الحكم الاسلامي الصحيح والمنحصر بفرض كون قيادة الحكم بيد فقيه كفوء جامع للشرائط كما هو واقع فعلا في إيران الإسلام فليس للأحزاب الإسلامية ولا للمرجعيات الصالحة أن يعارضوا ولاية ذاك الفقيه أو لا

ينقادوا لأوامره .

والأولى لدى الإمكان أن يصبح ذاك القائد هو المرجع الأعلى عند اجتماع شرائط المرجعية والقيادة فيه في وقت واحد كي تتحد قوة المرجعية وقوة القيادة، وما قاله السيد الإمام الخميني ﷺ في أواخر حياته من الفصل بين المرجعية والقيادة إنما هو لحالات الضرورة وعدم إمكان القيادة للمرجعيات الفعلية لسبب من الأسباب .

وأخيراً ألاحظ أنّه قد يحتال بعض الأحزاب على مبدأ ولاية الفقيه أو على مبدأ قيادة المرجعية بالتستّر بغطاء عالم ديني لغرض كسب صفة المشروعية أمام الناس من دون تسليمه قيادة الحقيقي بيد المرجع كي يمنعهم عن زلّاتهم وأخطائهم في المفاهيم وفي التطبيقات ويسيّرهم سيراً سُجحاً.

ومتى ما تغطّى حزب من الأحزاب الإسلامية بغطاء الشرعية لعالم ديني يجب على ذاك العالم بالدرجة الأولى أن يتدخّل تدخّلاً حقيقياً في قيادتهم وحفظهم عن خطر الانحرافات والزلّات فإن أبوا عن قيادته لهم أو عجز هو عن ذلك لأيّ سبب من الأسباب وجب عليه سحب الغطاء عنهم .

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين .




ملحق
بحوث
في القيادة والحكومة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الأعلميّة والقيادة

هل يشترط في إعمال الولاية لقيادة المجتمع الإسلامي وتسيير أمورهم أن يكون الوليّ أعلم في الفقه أو لا ؟

توجد عدّة روايات يمكن أن يستفاد منها شرط الأعلمية في الفقه من قبيل:

١ ـ ما عن عبد الكريم بن عتبة الهاشمي، عن الصادقعليه السلام بسند تامّ في قصّة دعوة الناس إلىٰ محمد بن عبد الله بن الحسن حيث جاء جماعة إلى الصادقعليه السلام لكي يدعوه إليه، فعرض الإمامعليه السلام علىٰ متكلمهم في ذلك المجلس وهو عمرو بن عبيد أحكاماً لابدّ له من العمل بها لو ولّي الأمر أو أراد أن يولّي أحداً من قبيل: هل يعيّن الوليّ بالشورىٰ أو بأيّ طريق آخر؟ ومن قبيل ما هو الموقف من المشركين الذين لا يسلمون ولا يؤدّون الجزية ؟ ومسائل أُخرىٰ، فأفحمه الإمامعليه السلام في أجوبته، ولم يعرف كيف يجيب. ثم قال له الإمامعليه السلام: «اتّقِ الله، وأنتم أيّها الرهط فاتّقوا

الله، فإنّ أبي حدّثني ـ وكان خير أهل الأرض وأعلمهم بكتاب الله عزّوجلّ وسنّة نبيّه ـ: أنّ رسول الله قال: من ضرب الناس بسيفه ودعاهم إلىٰ نفسه وفي المسلمين من هو أعلم منه فهو ضالّ متكلّف»[١].

٢ ـ ما عن الفضيل بن يسار بسند غير تامّ قال: سمعت أبا عبد الله يقول: «من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم منه فهو ضالّ مبتدع، ومن ادّعى الإمامة وليس بإمام فهو كافر»[٢].

وقد روىٰ هذا الحديث النعماني في غيبته عن علي بن محمد، عن عبد الله بن موسىٰ (ولم نعرف حالهما) عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عليّ بن الحكم، عن أبان بن عثمان، عن الفضيل بن يسار، وفيه كلمة: (أفضل) بدلاً من كلمة: (أعلم).

٣ ـ صحيحة عيص بن القاسم قال: سمعت أبا عبد الله يقول: «عليكم بتقوى الله وحده لا شريك له، وانظروا لأنفسكم، فوالله إنّ الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي، فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرجه ويجيء بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها...»[٣].

٤ ـ ما في كتاب سليم بن قيس عن أمير المؤمنين: «أفينبغي أن يكون الخليفة إلّا أعلمهم بكتاب الله وسنّة نبيّه وقد قال الله: ﴿ أفمن يهدي إلى الحقّ أحقّ

---

(١) الكافي، المصدر السابق، ج٥، كتاب الجهاد، باب دخول عمرو بن عبيد والمعتزلة على أبي عبد الله الحديث ١، ص ٢٣ ـ ٢٧.

(٢) الوسائل، المصدر السابق، ج٢٨، ب ١٠ من حدّ المرتدّ، ح٣٦، ص ٣٥٠.

(٣) الوسائل، المصدر السابق، ج١٥، ب ١٣ من جهاد العدوّ، ح١، ص ٥٠.

أن يتّبع أمّن لا يهدّي إلّا أن يُهدىٰ ﴾[1]، وقال: ﴿ وزاده بسطة في العلم والجسم ﴾[2] وقال: ﴿ أو أثارةٍ من علم ﴾[3] وقال رسول الله ﷺ ما ولّت أمّة قطّ أمرها رجلاً وفيهم أعلم منه إلّا لم يزل أمرهم يذهب سفالاً حتىٰ يرجعوا إلىٰ ما تركوا» يعني الولاية فهي غير الإمارة على الأمّة[4].

٥ ـ ما في نهج البلاغة من قوله ﷺ: «أيها الناس إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه، فإن شغب شاغب استعتب، فإن أبىٰ قوتل. ولعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتىٰ تحضرها عامّة الناس فما إلىٰ ذلك سبيل، ولكن أهلها يحكمون علىٰ من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع ولا للغائب أن يختار...»[5].

٦ ـ ما رواه البرقي في المحاسن عن رسول الله ﷺ قال: «من أمّ قوماً وفيهم أعلم منه أو أفقه منه لم يزل أمرهم في سفال إلىٰ يوم القيامة»[6].

٧ ـ ما في أمالي الشيخ الطوسي عن خطبة الحسن ﷺ بمحضر معاوية وفيها: «قال رسول الله ﷺ ما ولّت أمّة أمرها رجلاً قطّ وفيهم من هو أعلم منه إلّا لم

---

(١) سورة يونس، الآية: ٣٥.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٤٧.

(٣) سورة الأحقاف، الآية: ٤.

(٤) دراسات في ولاية الفقيه : ج١، ص٣٠٢ ـ ٣٠٤، نقلاً عن كتاب سليم بن قيس .

(٥) نهج البلاغة، الخطبة: ١٧١.

(٦) دراسات في ولاية الفقيه: ج١، ص٣٠٤، نقلاً عن المحاسن ٩٣/١ ب١٨ من كتاب عقاب الأعمال ح٤٩.

يزل أمرهم يذهب سفالاً حتّىٰ يرجعوا إلىٰ ما تركوا»[١].

وفي نقلٍ آخر كلمة (قطّ) محذوفة[٢].

٨ ـ ما في تحف العقول عن الصادق عليه السلام: «من دعا الناس إلىٰ نفسه وفيهم من هو أعلم منه فهو مبتدع ضالّ»[٣].

٩ ـ ما رواه المفيد في الاختصاص، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من تعلّم علماً ليماري به السفهاء، ويباهي به العلماء، ويصرف به الناس إلىٰ نفسه يقول: أنا رئيسكم، فليتبوّأ مقعده من النار، ثم قال: إنّ الرئاسة لا تصلح إلّا لأهلها، فمن دعا الناس إلىٰ نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة»[٤].

١٠ ـ ما في كتاب سليم بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام في بيان أحقّيته عليه السلام بالخلافة: «إنّهم قد سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وآله يقول عوداً وبدءاً: ما ولّت أمّة رجلاً قطّ أمرها وفيهم من هو أعلم منه إلّا لم يزل أمرهم يذهب سفالاً حتّىٰ يرجعوا إلىٰ ما تركوا، فولّوا أمرهم قبلي ثلاثة رهط ما منهم رجل جمع القرآن ولا يدّعي أنّ له علماً بكتاب الله ولا سنّة نبيّه وقد علموا أنّي أعلمهم بكتاب الله وسنّة نبيّه، وأفقههم وأقرأهم لكتاب الله، وأقضاهم بحكم الله»[٥].

---

(١) أمالي الشيخ الطوسي، المجلس الحادي والعشرون، طبعة دار الثقافة بقم، ص٥٦٦.

(٢) المصدر السابق، المجلس العشرون، ص٥٦٠.

(٣) دراسات في ولاية الفقيه، ص٣٠٦ نقلاً عن تحف العقول، ص٣٧٥.

(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها، نقلاً عن الاختصاص، ص٢٥١.

(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها، نقلاً عن كتاب سليم بن قيس، ص١٤٨.

١١ ـ ما رواه ابن أبي الحديد عن نصر بن مزاحم من كتابٍ لعليّ عليه السلام إلى معاوية وأصحابه وفيه: «... ولا ينبغي لمن كان له عقل أن يجهل قدره ويعدو طوره، ويُشقي نفسه بالتماس ما ليس بأهله فإنّ أولى الناس بأمر هذه الأُمّة قديماً وحديثاً أقربها من الرسول، وأعلمها بالكتاب، وأفقهها في الدين، أوّلها إسلاماً وأفضلها جهاداً، وأشدّها بما تحمله الأئمّة من أمر الأمّة اضطلاعاً، فاتّقوا الله الذي إليه ترجعون، ولا تلبسوا الحقّ بالباطل وأنتم تعلمون...»[1].

١٢ ـ ما في تفسير النعماني عن أمير المؤمنين عليه السلام في بيان صفات الإمام: «وأمّا اللواتي في صفات ذاته فإنّه يجب أن يكون أزهد الناس، وأعلم الناس، وأشجع الناس، وأكرم الناس... إلى أن قال: والثاني: أن يكون أعلم الناس بحلال الله وحرامه، وضروب أحكامه، وأمره ونهيه، وجميع ما يحتاج إليه الناس، فيحتاج الناس إليه ويستغني عنهم... إلى أن قال: والخامس: العصمة من جميع الذنوب... وإلى أن قال: وأمّا وجوب كونه أعلم الناس فإنه لو لم يكن عالماً لم يؤمن أن يقلب الأحكام والحدود، ويختلف عليه القضايا المشكلة، فلا يجيب عنها بخلافها...»[2].

فيستدلّ بمثل هذه الروايات على أنّ ولاية الأمر بمعنى قيادة الأمّة في الأحكام الولائية مشروطة بالأعلمية في الفقه من جميع الفقهاء.

---

(١) شرح النهج لابن أبي الحديد، دار احياء التراث العربي، ط٢، ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م، ج٣، ص ٢١٠.

(٢) البحار، المصدر السابق، ج٩٣، ص٤٤ و٦٤.

إلّا أنّنا ابتداءً نقول: يمكن أن تطرح في مقابل هذه الاستفادة من الروايات أربعة احتمالات:

الأوّل: أن لا يكون المقصود بشرط الأعلمية هي الأعلمية من جميع الناس، بل الأعلمية من الواجدين لسائر شرائط ولاية الأمر، كالشجاعة، والكفاءة السياسية والاجتماعية، والاطّلاع على متطلّبات حياة اليوم ومشاكل المجتمع وحلولها، وما إلى ذلك.

والثاني: أن لا يكون المقصود بالأعلمية الأعلمية في الفقه، بل يكون المقصود بها الأعلمية بلحاظ مجموع ما يجب أن يكون الوليّ عالماً به من الفقه، والموضوعات التي هو بحاجة إليها في مقام تطبيق أحكام الله، والقضايا السياسية والاجتماعية، والمشاكل والحلول، وما إلى ذلك، فربما يكون فقيه آخر أعلم منه في خصوص الفقه ولكن يكون هذا الوليّ أعلم من ذلك في الجوانب السياسية ومعالجة الأمور الاجتماعية مثلاً، بحيث يكون الوليّ أعلم من ذاك في المجموع من حيث المجموع.

والثالث: أن يكون المقصود بالولاية المرجعية في الأحكام الإلهية والولائية في وقت واحد، فإنّ التفكيك بينهما فكرة متأخّرة، وهي وإن راجت عملاً في زمن العباسيين، فكانت الإمرة بيد الخلفاء، وكانت الفتوى بيد أمثال أبي حنيفة والشافعي وأحمد والمالكي، ولكنّ الشيعة كانوا لا يزالون يرون المنصبين لشخص واحد، وكان العلويون يثورون

لتسلّم كلا المنصبين، سواءً منهم من كان يثور لإمارة نفسه أو كان يثور لتسليم الأمر بعد ذلك للرضا من آل محمد ﷺ، فهذه الروايات تنصرف إلى الإمامة بهذا المعنى الرائج وقتئذٍ في الأذهان.

والرابع: أن يكون المقصود شرط الأعلمية في الإمامة بمعناها الخاصّ لدى الشيعة المشتمل ـ زائداً على منصب الولاية والمرجعية في فهم أحكام الله ـ على ركن ثالث وهو ما قد يعبّر عنه بالسبب المتّصل بين الأرض والسماء، كما في دعاء الندبة، أو بتعبير: «لولا الحجّة لساخت الأرض بأهلها»[1]، أو بتعبير: «وإنّي لأمان لأهل الأرض كما أنّ النجوم أمان لأهل السماء» كما في التوقيع الشريف[2]، أو بتعبير: «بكم فتح الله وبكم يختم، وبكم ينزّل الغيث وبكم يمسك السماء أن تقع على الأرض إلّا بإذنه، وبكم ينفّس الهمّ...» كما في زيارة الجامعة الكبيرة. وهذه الإمامة هي الإمامة المشترط فيها العصمة، ويشترط فيها أن يكون الإمام أعلم من جميع الناس.

ويمكن المزج بين أكثر من واحد من هذه الاحتمالات كأن نقول: إنّ المقصود بالولاية ما يشمل المرجعية في الأحكام الولائية والأحكام الإلهية معاً، وإنّ المقصود بالأعلمية بلحاظ مجموع الأمور التي لابدّ للوليّ من العلم بها، لا

---

(١) روي عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت» راجع البحار، ج٥٢، ص٩٢. وعن الإمام الباقر عليه السلام: «لو بقيت الأرض يوماً بلا إمام لساخت بأهلها» راجع غيبة النعماني ص٢٦٨.

(٢) البحار، المصدر السابق، ج٥٢، ص٩٢.

في خصوص الفقه، أو الأعلمية من ضمن مجموع المؤهّلين للقيادة.

والتامّ سنداً من هذه الروايات هي الرواية الأولى والثالثة.

وتحقيق الكلام في مفاد هذه الروايات ينبغي أن يتم حول محاور ثلاثة كما يظهر من الالتفات إلى الاحتمالات التي شرحناها، فإنّ هذه الروايات لا شكّ في أنّها اشترطت الأفضلية في العلم، فيقع الكلام أوّلاً: في تشخيص المفضّل، هل هو الإمام بالمعنى المصطلح الشيعي الخاصّ، أو هو وليّ الأمر بمعنى المرجع في الأحكام الولائية والإلهية معاً، أو هو ولي الأمر بمعنى المرجع في الأحكام الولائية فحسب، وأمّا الأحكام الإلهية فيأخذها كلّ ممّن يقلّدُ ؟

وثانياً: في المفضّل عليه، فهل المفروض كون الوليّ أعلم من جميع الناس أو كونه أعلم من خصوص المؤهّلين للقيادة، أي الواجدين لباقي شرائط القيادة ؟

وثالثاً : في المفضّل فيه، فهل المقصود الأعلمية بلحاظ الفقه، أو بلحاظ مجموع ما يحتاج الوليّ إلى العلم به ؟

أمّا المحور الأوّل : وهو المفضّل في هذه الروايات، فالظاهر أنّ نظر أكثر الروايات إلى القيادة بمعنى المرجعية في الأحكام الولائية والإلهية في وقت واحد، لا الولائية فحسب، لما أشرنا إليه من أنّ المرتكز في وقت صدور النصوص لدى الشيعة والثائرين ـ وحتّى بعد الفصل الذي وقع عملاً بين المنصبين في زمن بني العباس ـ هو القيادة بهذا المعنى، لا بمعنى المرجعية في الأحكام الولائية فحسب، بل بعض تلك الروايات ناظرة إلى تطبيق الكبرى التي

تشير إليها على خصوص الإمام المصطلح عليه لدى الشيعة، والذي يجب عندنا أن يكون معصوماً ومنصوصاً عليه كما هو الحال في صحيحة عيص الماضية على ما يظهر من ذيلها، فإنّه ورد في ذيلها الذي حذفناه في ما مضى ما يلي:

«... والله لو كانت لأحدكم نفسان يقاتل بواحدة يجرّب بها، ثم كانت الأخرى باقية يعمل على ما قد استبان لها، ولكن له نفس واحدة إذا ذهبت فقد والله ذهبت التوبة، فأنتم أحقّ أن تختاروا لأنفسكم إن أتاكم آتٍ منّا فانظروا على أيّ شيء تخرجون، ولا تقولوا: خرج زيد، فإنّ زيداً كان عالماً، وكان صدوقاً ولم يدعكم إلى نفسه، بل دعاكم إلى الرضا من آل محمدﷺ، ولو ظهر لوفى بما دعاكم إليه، إنّما خرج إلى سلطان مجتمع لينقضه، فالخارج منّا اليوم إلى أيّ شيء يدعوكم؟ إلى الرضا من آل محمدﷺ؟ فنحن نشهدكم إنّا لسنا نرضى به، وهو يعصينا اليوم وليس معه أحد، وهو إذا كانت الرايات والألوية أجدر أن لا يسمع منّا إلّا من اجتمعت بنو فاطمة معه، فوالله ما صاحبكم إلّا من اجتمعوا عليه إذا كان رجب فأقبلوا على اسم الله، وإن أحببتم أن تتأخّروا إلى شعبان فلا ضير، وإن أحببتم أن تصوموا في أهاليكم فلعلّ ذلك يكون أقوى وكفاكم بالسفياني علامة»[1].

وهذا ـ كما ترى بوضوح ـ ينظر إلى الإمام بمصطلحه الشيعي الخاصّ.

إلّا أنّ الكبرى العامّة المنظور إليها في الحديث إنّما هي الولاية بمعناها الشامل للمرجعية في الأحكام الإلهية والولائية، والتي هي أعمّ من الإمامة بمعناها الخاصّ الشيعي المشروط بالعصمة والنصّ، بدليل أنّ الذين كان

---

(١) الوسائل، المصدر السابق، ج١٥، ب١٣ من جهاد العدو، ح١، ص٥٠ ـ ٥١.

الإمامﷺ بصدد ردعهم عن الخروج مع من افترضوه إماماً لم يكونوا يقصدون الإمامة بالمعنى الخاصّ، ولم يكونوا يدّعون بشأنه النصّ ولا العصمة، ولا كونه سبباً متّصلاً بين الأرض والسماء، أو نحو ذلك. فهذه الرواية كباقي الروايات واضحة في الإطلاق في اشتراط القيادة بمعنى المرجعية لكلا منصبي الفتوى والولاية بالأعلمية ولو لم يكن القائد بمرتبة العصمة أو السببية المتّصلة بين الأرض والسماء.

ونستثني ممّا قلناه الرواية الثانية عشر، فإنّها واضحة في شروط لا تجتمع إلّا في الإمام المعصوم، بل هي تصرّح بشرط العصمة أيضاً، فهذه الرواية بالذات أجنبيّة عمّا نحن فيه، إذ لا يمكن تعميمها لغير المعصوم.

وأمّا المحور الثاني : وهو المفضّل عليه في هذه الروايات، فهو واضح كل الوضوح في أنّه المسلمون لا خصوص المؤهّلين للقيادة، وها هي صحيحة عبد الكريم بن عتبة الهاشمي تقول: إنّ رسول اللهﷺ قال: «من ضرب الناس بسيفه، ودعاهم إلى نفسه وفي المسلمين من هو أعلم منه، فهو ضالّ متكلّف» ورواية الفضيل بن يسار: «من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم منه فهو ضالّ مبتدع» ورواية المجالس: «ما ولّت أمّة رجلاً قط وفيهم من هو أعلم منه إلّا لم يزل أمرهم يذهب سفالاً...» وغيرها.

وأمّا المحور الثالث : وهو المفضّل فيه، فالظاهر من هذه الروايات كونه عبارة عن الأحكام الفقهية، فإنّ المنصرف اليه من كلمة العلم في لغة الروايات أو المتيقن منه فيها عموماً هي علوم الشريعة ما لم تقم قرينة على الخلاف، بل عدد من الروايات الماضية صريحة في ذلك، كما في صحيحة عبد الكريم بن عتبة

الهاشمي، كما يظهر من صدرها الذي حذفناه في ما سبق، واكتفينا بالإشارة إليه، وإليك نصّه:

«قال: كنت قاعداً عند أبي عبد الله عليه السلام بمكّة، إذ دخل عليه أناس من المعتزلة فيهم عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وحفص بن سالم مولىٰ ابن هبيرة وناس من رؤسائهم، وذلك حِدْثان قتل الوليد واختلاف أهل الشام بينهم، فتكلّموا وأكثروا، وخطبوا فأطالوا، فقال لهم أبو عبد الله عليه السلام: إنّكم قد أكثرتم عليّ فاسندوا أمركم إلىٰ رجل منكم، وليتكلّم بحججكم ويوجز، فأسندوا أمرهم إلىٰ عمرو بن عبيد، فتكلّم فأبلغ وأطال، فكان في ما قال أن قال: قد قتل أهل الشام خليفتهم[1]، وضرب الله عزّوجلّ بعضهم ببعض، وشتّت الله أمرهم، فنظرنا فوجدنا رجلاً له دين وعقل ومروّة، وموضع ومعدن للخلافة، وهو محمد بن عبد الله بن الحسن، فأردنا أن نجتمع عليه، فنبايعه، ثم نظهر معه، فمن كان بايعنا فهو منّا وكنّا منه، ومن اعتزلنا كففنا عنه، ومن نصب لنا جاهدناه، ونصبنا له على بغيه وردّه إلى الحقّ وأهله، وقد أحببنا أن نعرض ذلك عليك، فتدخل معنا، فإنّه لا غنىً بنا عن مثلك، لموضعك وكثرة شيعتك، فلمّا فرغ قال أبو عبد الله عليه السلام: أكلّكم على مثل ما قال عمرو؟ قالوا: نعم، فحمد الله وأثنىٰ عليه، وصلّى على النبيّ صلى الله عليه وآله، ثم قال: إنّما نسخط إذا عُصي الله، فأمّا إذا أُطيع رضينا، أخبرني يا عمرو لو أنّ الأمّة قلّدتك أمرها وولّتك بغير قتال ولا مؤونة، وقيل لك: ولّها من شئت، من كنت تولّيها؟ قال: كنت أجعلها شورىٰ بين المسلمين قال: بين المسلمين كلّهم؟ قال: نعم، قال: بين فقهآئهم وخيارهم؟ قال:

---

(١) يعني الوليد بن عبد الملك الأموي.

نعم، قال: قريش وغيرهم؟ قال: نعم، قال: والعرب والعجم؟ قال: نعم، قال: أخبرني يا عمرو أتتولّىٰ أبا بكر وعمر أو تتبرّأ منهما؟ قال: أتولّاهما، فقال: فقد خالفتهما، ما تقولون أنتم، تتولّونهما أو تتبرّؤون منهما؟ قالوا: نتولّاهما.

قال: يا عمرو، إن كنت رجلاً تتبرّأ منهما فإنّه يجوز لك الخلاف عليهما، وإن كنت تتولّاهما فقد خالفتهما، فقد عهد عمر إلىٰ أبي بكر فبايعه ولم يشاور فيه أحداً، ثم ردّها أبو بكر عليه ولم يشاور فيه أحداً، ثم جعلها عمر شورىٰ بين ستّة وأخرج منها جميع المهاجرين والأنصار غير أولئك الستّة من قريش، وأوصىٰ فيهم شيئاً لا أراك ترضىٰ به أنت ولا أصحابك، إذ جعلتها شورىٰ بين المسلمين، قال: وما صنع؟ قال: أمر صهيباً أن يصلّي بالناس ثلاثة أيام، وأن يشاور أولئك الستّة ليس معهم أحد إلّا ابن عمر يشاورونه وليس له من الأمر شيء، وأوصىٰ من بحضرته من المهاجرين والأنصار إن مضت ثلاثة أيام قبل أن يفرغوا أو يبايعوا رجلاً أن يضربوا أعناق أولئك الستّة جميعاً، فإن اجتمع أربعة قبل أن تمضي ثلاثة أيام وخالف اثنان أن يضربوا أعناق الاثنين، أفترضون بهذا أنتم في ما تجعلون من الشورىٰ في جماعة من المسلمين؟ قالوا: لا. ثم قال: يا عمرو دع ذا، أرأيت لو بايعت صاحبك الذي تدعوني إلىٰ بيعته ثم اجتمعت لكم الأمّة فلم يختلف عليكم رجلان فيها فأفضتم إلى المشركين الذين لا يسلمون ولا يؤدّون الجزية أكان عندكم وعند صاحبكم من العلم ما تسيرون بسيرة رسول الله ﷺ في المشركين في حروبه؟ قال: نعم، قال: فتصنع ماذا؟ قال: ندعوهم إلى الإسلام، فإن أبوا دعوناهم إلى الجزية، قال: وإن كانوا مجوساً ليسوا بأهل الكتاب؟ قال: سواء، قال : وإن كانوا مشركي العرب وعبد

الأوثان؟ قال: سواء، قال: أخبرني عن القرآن تقرؤه؟ قال: نعم، قال: اقرأ ﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحقّ من الذين أُوتُوا الكتاب حتىٰ يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾[١] فاستثناء الله عزّوجلّ واشتراطه من الذين أُوتوا الكتاب فهم والذين لم يؤتوا الكتاب سواء؟ قال: نعم، قال: عمّن أخذت ذا؟ قال: سمعت الناس يقولون. قال: فدع هذا فإنْ هم أبوا الجزية فقاتلتهم فظهرت عليهم كيف تصنع بالغنيمة؟ قال: أخرج الخمس وأقسّم أربعة أخماس بين من قاتل عليه، قال: أخبرني عن الخمس من تعطيه؟ قال: حيثما سمّى الله، قال: فاقرأ: ﴿ واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرسول ولذي القربىٰ واليتامىٰ والمساكين وابن السبيل ﴾[٢] قال: الذي للرسول من تعطيه؟ ومن ذو القربىٰ؟ قال: قد اختلف فيه الفقهاء، فقال بعضهم: قرابة النبيﷺ وأهل بيته، وقال بعضهم: الخليفة، وقال بعضهم: قرابة الذين قاتلوا عليه من المسلمين، قال: فأيّ ذلك تقول أنت؟ قال: لا أدري، قال: فأراك لا تدري فدع ذا. ثم قال: أرأيت الأربعة أخماس تقسّمها بين جميع من قاتل عليها؟ قال: نعم، قال: قد خالفت رسول اللهﷺ في سيرته، بيني وبينك فقهاء أهل المدينة ومشيختهم فاسألهم، فإنّهم لا يختلفون ولا يتنازعون في أنّ رسول اللهﷺ إنّما صالح الأعراب علىٰ أن يدعهم في ديارهم ولا يهاجروا علىٰ إن دهمه من عدوّه دهم أن يستنفرهم فيقاتل بهم، وليس لهم في الغنيمة نصيب، وأنت تقول: بين جميعهم، فقد خالفت رسول اللهﷺ في كلّ

(١) سورة التوبة، الآية: ٢٩.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٤١.

ما قلت في سيرته في المشركين، ومع هذا ما تقول في الصدقة؟ فقرأ عليه الآية: ﴿إنّما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها...﴾ إلىٰ آخر الآية[1] قال: نعم، فكيف تقسّمها؟ قال: أُقسّمها علىٰ ثمانية أجزاء، فأُعطي كل جزء من الثمانية جزءاً، قال: وإن كان صنف منهم عشرة آلاف وصنف منهم رجلاً واحداً أو رجلين أو ثلاثة جعلت لهذا الواحد مثل ما جعلت للعشرة آلاف؟ قال: نعم، قال: وتجمع صدقات أهل الحضر وأهل البوادي فتجعلهم فيها سواء؟ قال: نعم، قال: فقد خالفت رسول الله ﷺ في كل ما قلت في سيرته، كان رسول الله ﷺ يقسّم صدقة أهل البوادي في أهل البوادي، وصدقة أهل الحضر في أهل الحضر، ولا يقسّمه بينهم بالسويّة، وإنّما يقسّمه علىٰ قدر ما يحضره منهم وما يرىٰ، وليس عليه في ذلك شيء موقّت موظّف وإنما يصنع ذلك بما يرىٰ علىٰ قدر من يحضره منهم، فإن كان في نفسك ممّا قلت شيء فالقَ فقهاء أهل المدينة فإنّهم لا يختلفون في أنّ رسول الله ﷺ كذا كان يصنع، ثم أقبل علىٰ عمرو بن عبيد فقال له: اتّقِ الله...» إلىٰ آخر ما مضىٰ من مستهلّ البحث وفيه: (من ضرب الناس بسيفه ودعاهم إلىٰ نفسه وفي المسلمين من هو أعلم منه فهو ضالّ متكلّف).

وأنت ترىٰ أنّ المتيقّن من عنوان الأعلم في هذا الذيل بعد ذاك الصدر المفصّل الناظر إلى الأحكام الفقهيّة هو الأعلم بلحاظ الأحكام الفقهية وكذلك الحال في الرواية الرابعة، وفيها: (إلّا أعلمهم بكتاب الله وسنّة نبيّه) والخامسة، وفيها: (أعلمهم بأمر الله) والحادية عشرة، وفيها: (وأعلمها بالكتاب وأفقهها في

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٦٠.

الدين).

ويمكن أن نستنتج إلىٰ هنا من البحث: أنّ الأعلمية في الفقه شرط في القائد بمعنىٰ من يقود المجتمع في الأحكام الإلهية والولائية معاً، لأنّنا اخترنا في المحور الأول من البحث أنّ نظر الروايات إلى القيادة بمعنى المرجعية في الأحكام الولائية والإلهية في وقت واحد، واخترنا في المحور الثالث أنّ المقصود هو الأعلمية في الفقه.

أمّا إذا كان القائد يقود المجتمع في الأحكام الولائية فحسب فهذه الروايات لا تدلّ علىٰ شرط الأعلمية في الفقه فيها، نعم من يعتقد بأعلميته في الفقه يقلّده في الأحكام الإلهية أيضاً، ومن يعتقد بأعلميّة غيره يقلّد غيره في ذلك.

وهنا ينبغي إبراز نكتة أُخرىٰ، وهي: أنّ الأعلمية في الفقه وإن كانت في الفهم المتشرّعي اليوم تعني الأعلمية في الكبريات الفقهية، وأمّا تطبيق الصغريات فعلى المقلِّد نفسه، ولكن لا ينبغي أن تحمل الروايات علىٰ هذا المعنىٰ، وإنّما ينبغي أن تحمل بمناسبات الحكم والموضوع على الأعلمية في الأحكام التطبيقية واالتنفيذية والتي هي نتيجة الصغرىٰ والكبرىٰ معاً.

وتوضيح ذلك: أنّ القائد يقود المجتمع في الأحكام الاجتماعية بتنفيذ أحكام الله عليه وتطبيقها في الخارج وفرضها على المجتمع، فالمناسب هو فرض الأعلمية في النتائج التي يكون العلم فيها نتيجة العلم بالصغرىٰ والكبرىٰ، وهذا يساوق كونه أعلم في مجموع العلوم التي يحتاجها القائد من حيث المجموع، وأحدها: العلم بالكبريات، والثاني: العلم بموضوعات دخيلة في تشخيص

الوظيفة الفعلية العملية. وكلها ترجع إلى العلم بالصغريات، فالنتيجة هي اشتراط الأعلمية في مجموع العلوم التي يحتاجها القائد في قيادته لا في خصوص ما يصطلح عليه اليوم بالفقه، وهو كبريات الأحكام.

وأمّا الأعلمية في الجميع فهي عادة تناسب المعصوم، ولا يعقل في العادة اشتراطها في غير المعصوم.

وممّا يشهد لما ذكرناه من أنّ المقصود بالأعلمية في الروايات المتقدّمة هو الأعلمية بلحاظ مجموع ما تتطلبه القيادة من العلوم المؤثّرة في إدارة المجتمع لا بلحاظ خصوص الكبريات الفقهية أنّ المثال الذي استشهد به الإمام عليه السلام في صحيحة عيص بن القاسم وهو أنّ الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي... مثال إداري بحت لا علاقة له بالكبريات الفقهية.

وشرط الأعلمية بهذا المعنى إنّما هو في الأحكام الولائية لا في الأحكام الإلهية التي هي كبروية بحتاً، فإن الأحكام الولائية هي التي تكون نتيجة لمجموع الكبريات والصغريات أما الأحكام الإلهية البحت فهي نتيجة لفهم الكبريات فحسب .

وإذن فالقائد تشترط في قيادته الأعلمية في النتائج أو قل: في مجموع الكبريات والصغريات سواءٌ كان مرجعاً للتقليد أيضاً أو لا، لأن نكتة الشرط المفهومة لا يفرّق فيها بين كونه مرجعا للتقليد أيضاً أو لا.

بل يمكن أن يقال بلحاظ خصوص رواية عبدالكريم بن عتبة الهاشمي التامّة سنداً : إنها ناظرة أصلاً الى القيادة بمعنى المرجعية في الأحكام الولائية ولا علاقة

لها بالمرجعية في الأحكام الإلهية البحت والتي تسمّى في زماننا بمرجعية التقليد، وذلك لأن هذه الرواية بالخصوص لم يكن الخطاب فيها خطاباً للثوّار العلويين أو الشيعة الذين كان المألوف عندهم اجتماع المنصبين في شخص واحد بل كان المخاطبون بها هم أهل السنّة والذين كانوا قد أنِسوا بالفرق بين المرجع في الأحكام الكبروية ووليّ الأمر، ولهذا ترى أن الإمام ﷺ حينما أراد أن يوضح لهم جهلهم بالأحكام لم يذكر من الأحكام إلا الأحكام التي يكون على الوالي بما هو والٍ العمل بها دون مثل الأحكام الفردية.

مشكلة الاختلاف بين القائد والمرجع

ثم إنّ هذا البحث الذي بحثناه قد يحلّ لنا مشكلة أخرى أيضاً. وتوضيح ذلك: أنّه لدى انفكاك القيادة عن المرجعية في التقليد نواجه مشكلة الاختلاف أحياناً بين القائد ومرجع التقليد، فهل نتّبع في موارد الاختلاف في هذا أو ذاك؟

وأوّل ما يتبادر إلى الذهن في حل هذا الإشكال هو أنّنا نتّبع مرجع التقليد في أخذ الأحكام الإلهية، ونتّبع القائد في أخذ الأحكام الولائية.

إلّا أنّ هذا المقدار في الحل غير كافٍ، وذلك لأنّ الاختلاف بين القائد ومرجع التقليد يتصوّر بأحد أشكال ثلاثة:

الأوّل : الاختلاف بينهما في الأحكام الفردية، وهنا يكفي ذاك الحل المتبادر ابتداءً إلى الذهن، فيقال: إنّ كلّ فرد من الأفراد يتبع المرجع الذي يعتقد بأعلميته في الكبريات الفقهية، ولا علاقة لذلك بالقائد حينما لا يراه الفرد هو الأعلم.

والثاني: الاختلاف بينهما في الرؤى الاجتماعية أو السياسية مع فرض

توافقهما على الجذور الفقهية لأمرٍ مّا، فهما مثلاً متّفقان على الكبريات الفقهية للحرب والسلم، وإنّما اختلفا في الحرب أو الصلح نتيجة أنّ أحدهما يرى الحرب حرباً خاسرة، والآخر يرى الحرب حرباً رابحة ونافعة. وهنا أيضاً يأتي ذاك الحل المشار إليه، فيقال: إنّ هذه المنطقة هي منطقة الرجوع الى القائد لا إلى المرجع، لأنّها منطقة الأحكام الولائية، فإذن هنا لم نصطدم بمشكلة عصيّة على الحل نتيجة اختلافهما، ففي الأول نتّبع المرجع وفي الثاني نتّبع القائد.

والثالث: هي المنطقة التي يستفحل الإشكال فيها، وهي ما إذا كانت المسألة راجعة إلى قضيّة ولائية واجتماعية، من قبيل الحرب أو السلم، ولكنّ الاختلاف الذي وقع بينهما كان نتيجة الاختلاف في الجذور الفقهية، فأحدهما لا يرى جواز حرب البغاة مثلاً، ويرى ذلك مخصوصاً بالمعصوم، والآخر يرى جواز حرب البغاة لغير المعصوم أيضاً، أو إنّ أحدهما لا يرى جواز الحرب الابتدائية، والآخر يرى جوازها، فهنا يستفحل الاشكال لأنه مَجْمَعٌ لمنطقة الولاية ومنطقة التقليد في وقت واحد.

وقد التمسنا لذلك بعض الحلول في كتابنا (ولاية الأمر في عصر الغيبة).

ولكننا هنا نحاول الوصول إلى الحل عن طريق أقصر وأصوب، وهو ما ـ لعلّه ـ اتّضح من ثنايا بحثنا.

وتوضيح ذلك: أنّ قيادة هذا القائد في هذا القسم من الأمور أصبحت قيادة بمعنى المرجعية في الأحكام الإلهية والولائية، أو الرؤى الاجتماعية في وقت واحد، وقد عرفنا أنّ الشرط في ذلك هو الأعلمية في المجموع من حيث

المجموع من العلوم الدخيلة في الأمر، لا الأعلمية في خصوص الكبريات الفقهية، وقد فرضنا أنّ الأعلمية في المجموع من حيث المجموع كانت للقائد لا للمرجع، فيجب اتّباع القائد في هذه المنطقة من الأمور دون المرجع.

اشتراط الأعلمية الفقهية في التقليد

ثم إنّ هذه الروايات وإن كان مصبّها القيادة، ولكن تأكيدها على اشتراط الأعلمية الفقهية في القيادة رغم أنّ علم الفقه هو جزء ممّا تحتاجه القيادة من العلوم يدلّ بوضوح على اشتراط الأعلمية الفقهية في التقليد بلا إشكال، بداهة أنّ النكتة في شرط الأعلمية الفقهية في القيادة كانت كامنة فيما تشتمل عليه القيادة من الدخول في الأحكام الفقهية، وإلّا فلا يوجد إنسان عاقل يشترط الأعلمية في الفقه في إدارة أمور لا تمتّ إلى الأحكام الفقهية بصلة، وهذه النكتة موجودة في باب التقليد بلا إشكال، مع فرق واحد وهو: أنّ القيادة كانت بحاجة إلى علوم أخرى كالسياسية والاجتماعية، لأنّ القيادة قيادة في الأحكام التطبيقية والتنفيذية لا في إعطاء الكبريات بحتاً، ولهذا اضطررنا إلى حمل الأعلمية الفقهية على الأعلمية في النتائج المساوقة للأعلمية في مجموع الأمور المحتاج إليها كبرى وصغرى من حيث المجموع، ولكن التقليد يكون في مجرّد الكبريات فلا معنى لحمل الأعلمية الفقهيه فيه على هذا المعنى، فليست الأعلمية في التقليد إلّا عبارة عن الأعلمية في الكبريات الفقهية، ومتى ما تواجدت في القائد اجتمعت المرجعية والقيادة في شخص واحد، ومتى ما تواجدت في فقهيه آخر جامع لشرائط التقليد افترقتا.

وبهذا البيان بطل ما قد يقال من أنّه لا دليل على شرط الأعلمية في التقليد إلّا البناء العقلائي في الرجوع الى الأعلم، وبما أنّنا ننكر البناء العقلائي على ذلك، ونقول: إنّ البناء العقلائي إنّما هو قائم على رجوع الجاهل إلى العالم من دون شرط الأعلمية فإذن نفتي على هذا الأساس بعدم وجوب تقليد الأعلم(١).

ويرد عليه: ما اتّضح لك من أنّ شرط الأعلمية لا ينحصر مدركه في البناء العقلائي أو السيرة العقلائية، بل الروايات الماضية تدلّ على ذلك، لأنّها وإن كانت راجعة إلى القيادة، ولكنّها نصّت على الأعلمية الفقهية والتي من الواضح أنّ دخلها في القيادة يكون بقدر ما تتّصل القيادة بالفتيا، أي تندمج في روحها بالتقليد.

على أنّنا لو تنازلنا عن ذلك وافترضنا انحصار دليل شرط الأعلمية في الفقه في مرجع التقليد بالبناء أو السيرة العقلائيين فإنكار هذا البناء أو هذه السيرة لو تم فانما يتم في موارد العلم الإجمالي بالخلاف دون موارد العلم التفصيلي، فلا يوجد عاقل مريض يأخذ برأي طبيب مفضول في علاج نفسه مع علمه التفصيلي بأنّ الطبيب الآخر الأفضل منه يُخطّىء الطبيب الأول في علاجه، ويرى علاجه في أمر آخر، اللهم إلّا إذا عجز عن الأخذ أو العمل برأي الطبيب الأفضل، أو كان حرجياً عليه، فوصلت النوبة إلى الأخذ برأي المفضول.

فإنكار البناء العقلائي على الإطلاق في التقيد بالرجوع إلى الأعلم إلّا في

---

(١) كتاب فقه الحياة، ص١٨ ـ ٢٦.

الأمور الخطرة على حياة الإنسان ـ كما جاء في كتاب فقه الحياة[1] ـ غير صحيح.

ومما يشير إلى هذا البناء أو السيرة العقلائيين ما مضى من صحيحة عيص بن القاسم: حيث ورد فيها: «فوالله إنّ الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي فإذا وجد رجلاً أعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرجه ويجيء بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها...».

ثم إنّه قد يضاف إلى الفتيا بعدم وجوب تقليد الأعلم فتيا بجواز تقليد الميت أيضاً مستدلاً تارةً بأنّ العقلاء لا يفرّقون في بنائهم وسيرتهم على رجوع الجاهل إلى العالم أو إلى أهل الخبرة بين الحيّ والميّت[2]. وأخرى بإطلاق أمثال ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾[3] أو ﴿لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾[4].

وعليه فيجوز الرجوع ابتداءً إلى الميّت في التقليد وإن بعد العهد بيننا وبينه من حيث الزمن من أمثال الشيخ الطوسي أو الشيخ المفيد وأضرابهما من الأعلام رحمهم الله[5].

أقول: إنّ هذا الكلام فيه غفلة عن أنّ حركة العلم، وركود من مات يؤدّيان بالتدريج إلى حصول الفارق الكبير الهائل بين مستوى فهم الميت لحكم الله ومستوى فهم الحيّ الذي يفصله عن ذاك الميت زمن طويل، وهذا الفارق الكبير

---

(١) المصدر المذكور، ص٢٣.

(٢) فقه الحياة، ص١٩.

(٣) سورة النحل، الآية: ٤، وسورة الأنبياء، الآية: ٧.

(٤) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

(٥) المسائل الفقهية، ج١، م٦ و٧، ص١٢.

لا يستهان به عقلائياً، ولا يوجد بناء عقلائي أو سيرة عقلائية على التخيير في التقليد بين ذاك الميّت وهذا الحيّ، والإطلاقات أيضاً تنصرف ـ بمناسبات الحكم والموضوع ـ عن تقليد ذاك الميت الذي لو أُحيي لانقلب في الحال الحاضر من كونه مرجعاً إلى كونه مقلّداً لهذا الحيّ إلى أن يبلغ مستواه أو يقاربه، فلا يرى حجّيّة رأيه الاجتهادي الظنّي حتى على نفسه ما دام يخالفه الحيّ الذي هو أعلم منه بدرجات هائلة لا يستهان بها، وكيف يجوز تقليد من لو رجع حيّاً لرجع مقلّداً؟!

على أن الإطلاق إنما يقتضي التخيير إذا كان بدليا في الحكم التكليفي كالأمر بالوضوء بالماء لا في الحكم الطريقي كالأخذ بخبر الواحد أو بالفتيا ولهذا قالوا: إن الأصل في الخبرين المتعارضين هو التساقط لا التخيير.

وإنّ فتح الباب لتقليد الميت ولتقليد غير الأعلم معاً على مصراعيه يفتح خطر تكرر تجربة أمثال الشيخية لدى الشيعة من زاوية التمسّك بفتاوى عالم ميّت قديم مهما عتقت آراؤه وكثرت لدى المتأخرين أخطاؤه حتى في ما لو كان عَلَماً من أعلامنا العظام في زمانه.

الولاية والقانون

هل الولاية فوق القانون أو القانون فوق الولاية؟

إن قلنا: إنّ المقياس الأوّلي هي أكثرية الأمّة لقوله تعالى: ﴿ وأمرهم شورى

بينهم﴾[١] وأنتجت الشورى القانون، وتضمّن القانون بنداً للولاية المقيّدة بالقانون وبنوده، كانت الولاية تحت القانون.

ولكن الواقع أنّه لا يمكن حمل الشورىٰ في الآية المباركة علىٰ شورىٰ تتولّد منها الولاية، إذ لو كان الأمر كذلك للزم خروج وقت نزول الآية عن تحت الآية، لأنّ ذاك الوقت كان هو وقت حياة النبيّ ﷺ و﴿النبيّ أولىٰ بالمؤمنين من أنفسهم﴾[٢] فليست ولاية النبيّ ﷺ مشروطة بالشورىٰ، ولا بأس باختصاص آيةٍ مّا بما بعد زمان نزولها حينما يكون زمانها بلحاظ مفاد نفس الآية خاصّاً بزمن متأخّر كالآيات التي تتكلم عن يوم القيامة، ولكنّ الآيات التي ليست بلحاظ مفادها ناظرة إلىٰ زمان متأخّر يعتبر وقتها الحاضر بمنزلة موردها، والمتيقّن منها، وتخصيص المورد غير معقول عرفاً، فالمفروض أن تحمل الشورىٰ في هذه الآية المباركة على الشورى المعقولة في زمن النبيّ ﷺ وهي الشورى المنظور إليها في الآية التي أمرت النبيّ ﷺ نفسه بالمشورة، وهي قوله تعالىٰ: ﴿وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكّل على الله﴾[٣] وهذه الآية واضحة في إسناد العزم إلىٰ شخص رسول الله ﷺ لا إلى الناس أو الأكثرية أو الشورىٰ إذ لم يقل: وإذا عزمتم فتوكّل أو فتوكّلوا، وهذا يعني أنّ الشورىٰ لم تكن لأخذ آراء الناس أو الأكثرية، وإنّما كانت لمجرّد الاستضاءة بآراء الآخرين، والنبيّ ﷺ وإن

---

(١) سورة الشورى، الآية: ٣٨.

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٦.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

كان غنياً عن الاستضاءة بآراء الآخرين لأنّه متّصل بمنبع الوحي، فلا حاجة له إلىٰ آراء الناس، ولكن كان الهدف من ذلك تربية الناس على الاستضاءة بالآراء وتلاقح الأفكار والمشورة، فإذا كان هذا هو معنىٰ: ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ بقرينة قوله: ﴿ وإذا عزمت فتوكّل على الله ﴾ كانت هذه الآية مفسّرة لقوله تعالىٰ: ﴿ أمرهم شورىٰ بينهم ﴾ فإنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً.

ولم ترد آية ولا رواية تدلّ علىٰ ضرورة الفصل بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية والسلطة القضائية كما هو المألوف اليوم بل كلها كانت مندمجة تحت مبدأ الولاية، وكان المألوف في زمن رسول الله ﷺ أنّ السلطات الثلاث بيد النبيّ ﷺ، وكذلك في زمن عليّ عليه السلام وقد كان القاضي منصوباً من قبل عليّ عليه السلام يستمدّ شرعيته في القضاء منه عليه السلام.

والدليل إنّما دلّ علىٰ مبدأ ولاية الفقيه علىٰ ما تكلّمنا حول ذلك مفصّلاً في كتابنا: (أساس الحكومة الإسلامية) وكتابنا: (ولاية الأمر في عصر الغيبة)، ونتيجة ذلك كلّه أنّ هذا الفصل بين القوى الثلاث وكذلك سائر بنود القانون غير المقدار المأخوذ من نصّ الكتاب والسنّة مباشرة إنّما استمدت شرعيتها من ولاية الوليّ وبإمضائه، فإذن الولاية تكون فوق القانون، دون العكس[1].

---

(١) وممّا يشير إلىٰ ذلك في الدستور الإسلامي الإيراني ما ورد فيه في ص٦٦ في النسخة التي تكون بتدوين علي الخاقي والمصوّبة لسنة ١٣٥٨ الهجرية الشمسية مع آخر الإصلاحات لسنة ١٣٦٨ من أنّه من أعمال القائد الموافقة علىٰ رئاسة من انتخبه الناس رئيساً للجمهورية، فلو كانت الولاية للناس وللقانون لم يكن معنىً لهذه الموافقة.

شبهات مهدي الحائري:

ينكر مهدي الحائري كون الحكومة من حقّ النبيّ والإمام بتعيين من الله تعالىٰ فضلاً عن أن تكون لفقيه أو لأيّ نائب خاصّ أو عامّ عن الإمام عليه السلام، وإنّما الحكومة للناس، وهذا لا ينافي ما نراه في التاريخ من ممارسة بعض الأنبياء والأئمة عليهم السلام الحكم، لأنّه كان بتقليد الناس إيّاهم قلادة الحكم، ولم يكن بما هم أنبياء أو أئمة ومالكين لهذا المنصب من قبل الله تعالىٰ، وذلك لأنّ الناس قد يصلون في مستوى الرشد والفهم إلىٰ حدّ يدركون أنّ المعصومين عليهم السلام هم أدرىٰ بمصالح الناس وأفهم من ناحية، وهم بعيدون عن تأثير الهوىٰ والشهوات في تصرّفاتهم من ناحية أخرىٰ، فحكومتهم أصلح من حكومة غيرهم بلا إشكال، ولهذا يقلّدونهم الحكم، وهذا غير كون الحكم لهم نصباً من قبل الله تعالىٰ، بل الحكم للناس يقلّدونه من يشاؤون، وليس الحكم بمعنىٰ سياسة البلاد والعباد من تشريع الدين أو من شأن الأنبيآء والمرسلين والأئمة المعصومين عليهم السلام[1].

واستشهد لهذا المدّعىٰ بوجوه:

الوجه الأول:

أنّ إدارة البلاد وسياسة العباد من القضايا الجزئية والصغروية التي تختلف في وضعها من يوم إلىٰ يوم تبعاً لاختلاف الظروف والأوضاع، وليس لها حال ثبات،

---

(١) حكمت وحكومت، الطبعة الأُولىٰ، انتشارات شادي، ص١٤٣ ــ ١١٤، (بالفارسية).

في حين أنّ الدين عبارة عن عدد من كبريات عامّة نزلت من الله تعالىٰ بالوحي إلى الأنبياء والمرسلين، ويعلم بها الأئمة عليهم السلام ولا يتطرّق إليها شيء من التغيير والتبديل لمجرد مرور الزمان، وحلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلىٰ يوم القيامة، وحرامه حرام إلىٰ يوم القيامة، فلا يعقل أن تكون السياسة أو الحكومة أو إدارة البلاد والعباد من شأن الدين، أو من شأن النبيّ والإمام بما هو نبيّ وإمام[1].

أقول: إن هذا الكلام قد أُغفلت فيه حلقة مفقودة، وتوضيح ذلك: أنّه فرضت في هذا الكلام حلقتان: الأولىٰ: حلقة الكبريات والدساتير العامّة والتي قال عنها: إنّها من الله ومن الدين النازل من السماء بالوحي. والثانية حلقة سياسة البلاد والعباد والتي يجب أن تكون في إطار الكبريات العامّة، وهي راجعة إلىٰ تطبيق العباد علىٰ أنفسهم ما يناسب تلك الكبريات، وذلك يختلف في الأُسلوب من يوم إلىٰ يوم.

أمّا الحلقة التي تربط بين تلك الكبريات من ناحية وتلك التطبيقات من ناحية أُخرىٰ فهي محذوفة في هذا الدليل.

فقد يقال: لا حاجة لنا إلىٰ حلقة وسطىٰ من هذا النمط، لأنّ الكبريات ثبتت عن طريق الوحي وإبلاغ النبيّ والإمام، وهي وظائف وتكاليف نازلة على العباد، والتطبيقات هي شأن نفس العباد الذين وُظِّفوا بتلك الوظائف.

ولكن هذا الكلام ينشأ من توهّم كون المطبّق والمطبّق عليه شخصية واحدة في حين أنّهما شخصيّتان، فحتّىٰ لو أخذنا بأوسع أساليب الديموقراطية حرّيّة

---

(١) المصدر السابق، ص١٤١ ـ ١٤٢ وص٦٤ ـ ٦٥.

وفرضنا أنّ ذلك يعني حكم المجتمع أنفسهم بأنفسهم أو آمنّا بأيّ وجه من الوجوه بأنّ الحكم بيد المجتمع يقلّده من يشاء فلا إشكال في أنّ المجتمع كمجتمع تركيبي شخصيّة تختلف عن الأفراد بما هم مستقلّون، وعلى هذا الأساس يقع التضارب كثيراً بين مصالح المجتمع ومصالح الأفراد، فإذا فرضنا في أوسع أنحاء الديموقراطية في العالم حريّةً أنّ الأفراد يجب أن يخضعوا لدستور صدر من المجتمع كمجتمع يجب أن نفتّش نحن المسلمون كمسلمين عن أنّ هذه الولاية للمجتمع أو لأصوات الأكثرية ـ ولو بهذا المقدار ـ من أين نشأت ؟ ومَن الذي يجبر العاصين لرأي الأكثرية على الخضوع لرأيهم، وعلى الأقل بمقدار حفظ أمن البلاد؟ وعلى الخصوص قد توجد في بعض المجتمعات أقلية لا تؤمن حتّى بأصل كبرى لزوم الأخذ برأي الأكثرية، فَمن الذي يرغمهم على ذلك؟ أم هل لا يُرغمون على ذلك حتّى يتحقّق منهم الفوضى في البلاد، ويبطل النظم والاستقرار؟! وعليه فالحلقة المفقودة في هذا الاستدلال عبارة عن كبرىً واحدة يجب أن تلحق بالكبريات التي قال عنها: إنّها دائمية، وتكون هي الواصلة بين تلك الكبريات وما أشار إليه من التطبيقات، وتلك هي كبرىٰ من بيده ولاية هذا التطبيق، فهل هو النبي أو الإمام أو الفقيه أو الأكثرية كأكثرية؟ وأيّاً كان فهو غير الأفراد كأفراد مستقلين.

فالنتيجة : أن هذا الوجه حياديّ تجاه الإيمان بولاية النبيّ أو الإمام أو الفقيه وعدمه، لأنّ الإيمان بها وعدمه مرتبط بطبيعة تلك الحلقة المفقودة.

الوجه الثاني :

أننا لئن فرضنا التنفيذ بيد من نسمّيه وليّ المجتمع من نبيّ أو إمام أو نائب عن الإمام خاصّة مع فرض حقّ الإجبار له سقطت المسؤولية عن المكلّفين، وكذا الأوامر والنواهي والثواب والعقاب، وتوضيح ذلك: أنّ الإرادة التشريعية من قبل الله تعالى إنّما تعني تحريك المكلفين وترغيبهم إلى العمل عن شوق واختيار. ولو كان التنفيذ بيد غيرهم، بل الإجبار كذلك فقد سقط إحساسهم بالمسؤولية، ولغت الأوامر والنواهي النازلة إليهم، وبزوال الاختيار وحلول الإجبار تسقط الوظائف الأخلاقية والأحكام العقلائية والتكاليف الشرعية والثواب والعقاب، فإنّ كل هذه قد أُخذ في موضوعها الاختيار وعدم الجبر.

ولا يخفى أن الاختيار والجبر بمعناهما الفلسفي يختلفان عن الاختيار والجبر بمعناهما الاجتماعي أو العسكري أو السياسي أو الحكومي، فالثاني هو الذي يزيد وينقص وفق اختلاف الحكومات والنُظم والقوانين، والأول هو الثابت وفق إدراك العقل وإثبات الفلسفة، إلّا أنّ فرق أحدهما عن الآخر في الحقيقة عبارة عن أن الجبر والاختيار الفلسفيين هما الجوهر الكامن في حقيقة وجود الإنسان، وهما بطون لنفس المعنى السياسي، وأنّ الجبر والاختيار السياسيين هما ظهور لذاك البُطون وبروز ظاهري لذاك الجوهر المكنون[1].

أقول: إنّ هذا الكلام ينبغي نقاشه من زوايا ثلاث:

فأوّلاً : هل حقّ أنّ الجبر والاختيار الفلسفيين مع السياسيين أو الاجتماعيين

---

(١) المصدر السابق، ص١٤٢ ـ ١٤٣ و١٦١ ـ ١٦٣.

بطون وظهور لشيء واحد، فالأول بطون لهذا الظهور وجوهر لهذه الظاهرة، والثاني ظهور لذاك البطون وظاهرة من مظاهر ذاك الجوهر، أو لا ؟

وثانياً: هل هذا الإشكال مختصّ بفرض ولاية الأنبياء والأئمة والفقهاء، أو مشترك بين ذلك وبين أوسع النظم الديموقراطية التي يمكن افتراضها في العالم، وأيّ صورة من الصور التي تفترض للحكومة.

وثالثاً: ما هو جواب الإسلام عن هذا الإشكال؟

أمّا الأول: فالصحيح أنّه لا علاقة لأحد المعنيين بالآخر على الإطلاق، فالمعنى الفلسفي للجبر والاختيار لا يمتّ إلى المعنى السياسي أو الاجتماعي لهما بصلة، وليس أحدهما بطوناً والآخر ظهوراً، وذلك لأنّ مصبّ أحدهما مباين لمصبّ الآخر، فكيف يمكن أن يتلاقيا؟!

فمصبّ الجبر الاجتماعي أو السياسي هو ما بعد الشوق، فالحكومة الجابرة تحول بين الإنسان وما يشتاق إليه، وترغم الإنسان على صرف النظر عمّا اشتاق إليه.

في حين أنّ الجبر الفلسفي لا يحول بين الإنسان وما يشتاق إليه، بل يسير سيراً موازياً للشوق، فإنّ الجبر الفلسفي يعني أنّ الإنسان لا يحصل له الشوق إلّا بالجبر، لأنّه يتصوّر الفوائد المترتّبة على الفعل تصوّراً قهرياً، فيحصل له الشوق قهراً وقسراً، فيتحرك نحو ما اشتاق إليه جبراً وإلزاماً، ولا يستطيع أن يفعل غير ذلك، فترى أنّ الجبر الحكومي حال بين الإنسان وما يشتاق إليه، في حين أنّ الجبر الفلسفي لا يحول بين الإنسان وما يشتاق إليه، بل يفترض الجبر على نفس

الشوق وعلىٰ ما اشتاق إليه، فأين هذا من ذاك؟!

وأمّا الثاني: فهذا الإشكال لو تمّ لا يختصّ بمثل ولاية النبي أو الإمام أو الفقيه، بل يرد حتىٰ علىٰ أوسع ما يمكن أن يفترض في العالم من ديموقراطية، وذلك لأنّ الديموقراطية ولو بأوسع معانيها تفترض أنّ هناك دائرتين اجتماعيتين بين الناس: إحداهما: دائرة الحريّة الشخصية لكل فرد، والأخرىٰ: دائرة تعدّي بعضهم علىٰ حريّة البعض الآخر. والحكومة لئن كانت لا تمنع أحداً عن عمل في دائرة حريّته الشخصية فهي تمنع وتحول دون التعدّي علىٰ حريّة الآخرين. وأيّ حكومة أخرىٰ تُفترَض لا يمكن أن تخلو من منعٍ وإجبارٍ.

فإن كان مقصود المستشكل في المقام أنّه لا حاجة إطلاقاً إلى الجبر من قبل الحكومة فهذا ما لا تقرّه كل المجتمعات حتى الديموقراطيات، إذ لا أقلّ من الجبر في الردع عن التعدّي علىٰ حريّات الآخرين، وإلّا لاختلّ الأمن والنظام، ولا أظنّ عاقلاً يدّعي هذا الادعاء ما عدا ما ينقل عن الشيوعيين من أنّه متىٰ ما سادت الشيوعية في العالم استغنى الناس عن أيّة حكومة من الحكومات، وهذا ما فنّده المحقّقون.

وإن كان مقصوده: أنّ الحكومة الديموقراطية مثلاً بما أنّها نابعة من الناس وبالتصويت وبرأي الأكثرية فلا جابر ولا مجبور في البين، لأنّ الحاكم والمحكوم واحد، وهم الناس، وهذا بخلاف فرض ولاية النبي أو الإمام أو نائب إمام، فجوابه ما عرفت من أنّ المجتمع غير الأفراد المستقلين، ورأي الأكثرية غير رأي الفرد خصوصاً أنّ بعض الأقلّيات لا تشترك في الاقتراع ولا تؤمن أصلاً

بنفوذ رأي الأكثرية، وعليه فالجابر غير المجبور، ولابدّ للحاكم من الجبر برّاً أو فاجراً.

وأمّا الثالث: وهو جواب الإسلام على هذا الإشكال فالإسلام أحرص نظامٍ على تكامل العباد، وهدفه النهائي هو ذلك، وحتى العبادة التي فرضت في القرآن غاية لخلق الجن والإنس[1] إنما كانت لتكاملهم ﴿ ومن كفر فإنّ الله غنيّ عن العالمين ﴾[2] وانفتاح باب التكامل على البشر متوقف بشكل كامل على الاختيار بمعناه الفلسفي فإنّ المجبور لا ثواب له ولا عقاب عليه ولا مسؤولية على عهدته ولا يستحق مدحاً ولا ذمّاً أما الاختيار أو الحريّة بالمعنى الاجتماعي أو السياسي فلانفتاح باب التكامل على الناس ارتباط وثيق به، ولكن ليس ارتباطاً كاملاً، والإسلام فَتَحَ باب حفظ أجواء الحرية والقدرة على التحرك أمام الناس إلى حدّ حرّم التجسّس في أُمورهم الشخصيّة، فلا يجوز للحكومة ولا لغيرها التجسّس على الناس فيها لكي يبقوا على حرّيتهم في اختيار ما يختارون من سبيل الرشاد والخير، أو سبيل الضلال والشرّ ما دام الشرّ سرّاً على نفسه فحسب. قال الله تعالى: ﴿ ولا تجسّسوا ﴾[3] فليبق الشخص على حرّيته بل ومع حفظه ماء وجهه ما دام لا يعمل الحرام إلّا سرّاً فما دام كذلك يحرم التجسّس عليه، بل واغتيابه.

نعم ينتهج الحكم الإسلامي منهج الإجبار في موردين:

---

(١) ﴿وما خلقت الجنّ والإنس إلّا ليعبدون﴾ سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(٣) سورة الحجرات، الآية: ١٢.

الأوّل: في ظلم الآخرين والاعتداء على حقوقهم. وهذا الإجبار ـ حتّى لو فرضناه مانعاً عن تكامل الشخص المجبَر ـ لابدّ منه حفاظاً على حقوق الآخرين، وهذا يوازي ما يقوله الديمقراطيون في مذاهبهم من ضرورة وضع الحدّ على تصرّف من يتعدّى على حرّية الآخرين.

والثاني: لو اتّفق صدفةً انكشاف أمر المجرم إجراماً شخصيّاً لدى الحاكم عزّره الحاكم أو أجرى عليه الحدّ، بل قد يتعرّض للقتل أيضاً، ورغم أن ذاك الإجرام لا يرى ظاهراً تعدّياً على حقوق الآخرين يكون لهذا النمط من الإجبار أحد ملاكين:

أ ـ إنّ الإجرام الشخصي إذا انكشف كان في معرض السراية إلى الآخرين، ومنع الآخرين عن التكامل، فلابدّ من الردع عنه ولو جبراً وتهديداً بالتعزير أو الحدّ أو بالقتل أحياناً، ولو فرض كون ذلك مانعاً عن تكامل الُمجبر على ترك الجرم، فمع ذلك لابدّ منه حفظاً لحقوق الآخرين الذين يحتاجون إلى الجوّ المساعد للتكامل والذي يختلّ بإجرام المجرمين رغم افتراض إجرامهم شخصيّاً بحسب الظاهر، وأخصّ بالذكر الشرك الذي يعتبره الإسلام ظلماً للبشرية بشكل عامّ، ولا يكتفي في مجازاته بأقلّ من القتل، ويرى الإسلام أنّه لا يوجد حقّ الحياة للمشرك أصلاً وإن كان يوجد حقّ الحياة للكتابي مع إعطاء الجزية عن يد وهو صاغر.

ب ـ إنّ الإجبار الاجتماعي على ترك الجرم الشخصي ليس بشكل عامّ مانعاً عن التكامل، فربّ إنسان طغت عليه نفسه وجرّته إلى مسيرة الإجرام والظلم

على نفسه، ولا يمكن ردعه عن ذلك إلّا بالإجبار الذي يبعده عن أجواء الزلّة والخطأ، وربّما يؤدّي ذلك بالتدريج إلى اتّخاذه طريق الرشاد بالرغبة والشوق.

الوجه الثالث:

أنّ القرآن قد حصر وظيفة الرُسُل في الإبلاغ ونفى عنهم ـ كرُسُل ـ أيّ وظيفة أخرى كوظيفة الحكم والسياسة. قال الله تعالى: ﴿ ما على الرسول إلّا البلاغ ﴾[1] وقال أيضاً: ﴿ فذكّر إنّما انت مذكّر لست عليهم بمصيطر ﴾[2] وقال كذلك: ﴿ وما أنت عليهم بجبّار فذكّر بالقرآن من يخاف وعيد ﴾[3].

أقول: إنّ فهم الآيات ـ حتّى لو افترضنا قطع النظر عن سنّة العترة الطاهرة ـ يتوقّف في أقلّ تقدير على ضمّ الآيات بعضها إلى بعض، فإنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً، فلا معنى لتفسير هذه الآيات المباركات بمعزل عن آيات أخرى كقوله عزّوجلّ: ﴿ النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم ﴾[4] فهذه الآية لوحدها صريحة في أنّ النبيﷺ وليّ على المؤمنين بمعنى لا يبقي مجالاً لنفوذ رأي الأكثرية عليه في الأمور لأنّه أولى من أنفسهم بهم. ولو كان المفروض أن يستمدّ شرعية حكمهم وإدارتهم منهم لكانوا أولى بأنفسهم منهﷺ ولم يكن هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٩٩، وكذلك سورة العنكبوت، الآية: ١٨ بإضافة كلمة: المبين.

(٢) سورة الغاشية، الآيتان: ٢١ و٢٢.

(٣) سورة ق، الآية: ٤٥.

(٤) سورة الأحزاب، الآية: ٦.

وقد أجاب مهدي الحائري على الاستدلال بهذه الآية المباركة بوجهين:

الأوّل: أنّ كلمة: (الأولىٰ) تعتبر صيغة التفضيل، فالمفروض أن تحمل علىٰ مورد ثبوت الولاية للمؤمنين علىٰ بعض النفوس كي يكون الرسول أقوىٰ ولاية منهم، وذلك في المحجورين كالصبيان والمجانين الذين لهم أولياء من نفس المؤمنين، فالأولوية هنا إن كانت بمعنى الولاية دلّت الآية علىٰ انه متىٰ ما وقع التزاحم في الولاية بين النبيّ ﷺ وأولياء المجانين والصغار كان النبيّ ﷺ أولىٰ في ذلك، وهذا مسلّم عندنا، إلّا أنّه أجنبيّ عما نحن فيه.

والثاني: أنّ كلمة: (أولىٰ) لو كانت هنا بمعنى الولاية لزم أن تتعدّىٰ بعلىٰ لا بمن كما يقال: الأب وليّ علىٰ الابن، ولا يقال: الأب وليّ من الابن، في حين أنّ الآية تقول: ﴿النبيّ أولىٰ بالمؤمنين من أنفسهم﴾ ولم تقل: علىٰ أنفسهم[1].

أقول: إنّ جوابه الأول كأنّه مبتنٍ علىٰ تخيّل أنّ الاستدلال بهذه الآية متوقّف علىٰ تفسير كلمة (أولىٰ) بمعنى الأفضلية في الولاية وأقوائية الولاية، وهذا يتوقّف علىٰ افتراض وليّ ومولّىٰ عليه قبل الحكم بولاية النبيّ ﷺ كي تكون ولاية النبيّ أفضل وأقوىٰ من تلك الولاية، وكأنّه افترض أنّ هذا متوقف علىٰ افتراض انفكاك الوليّ عن المولّىٰ عليه في ما فرضناه قبل الحكم بولاية

---

(١) مجلّة (حكومت اسلامي)، العدد الثاني للسنة الأولىٰ وهي سنة ١٣٧٥ الهجرية الشمسية ص٢٢٥، (بالفارسية).

النبي ﷺ لأنّ الولي والمولّى عليه لا يمكن أن يتحدا، ولا نجد ذلك إلّا في ولاية العقلاء على مثل المجانين والقُصّر، فيكون معنى الآية لو حملناها على الولاية: أنّ ولاية النبي ﷺ على مثل المجانين والقصّر أقوى من ولاية العقلاء عليهم.

وجوابه الثاني أيضاً مبتنٍ على تخيّل أنّ طريق الاستدلال بهذه الآية عبارة عن تفسير الأولوية بمعنى الأفضلية في الولاية، وعندئذٍ من الواضح أنّ الولاية تتعدّى بعلى كما يقال: الأب وليّ على الطفل، في حين أنّها في الآية المباركة لم تتعدّ بعلى.

وقد أخطأ في افتراض كلمة: (على) مكان كلمة: (مِن)، وذلك لأنّ كلمة: (من) واقعة في محلّها، باعتبار أن صيغة التفضيل تُتعدّى بمِن فيقال مثلاً: زيد أفضل من عمرو، ولا يقال: زيد أفضل على عمرو، وبكلمة أخرى: أنّ حرف الجر هنا متعلّق بهيئة التفضيل لا بمادّة الولاية وكان الأولى به أن يجعل كلمة: (على) مكان حرف البآء، ويقول: لو كانت الأولوية بمعنى الولاية للزم أن تكون الآية هكذا: النبيّ أولى على المؤمنين من أنفسهم، في حين أنه قال: أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

والواقع: أنّنا لا نفترض أصلاً كون كلمة (أولى) بمعنى التفضيل في الولاية بمعناها المقصود لنا، فإن كلمة: أولى لم تستعمل أصلاً في لغة العرب بهذا المعنى، وإنّما الكلمة تعطي معنى أجدر وألصق وأحقّ ونحو ذلك ممّا يُتعدّى بالباء لا بعلى، قال الله تعالى: ﴿ ثمّ لنحن أعلم بالذين هم أولى بها صليّاً ﴾[1] وطبعاً

(١) سورة مريم، الآية: ٧٠.

ليس معنى الآية: أنّهم أولياء جهنم، وإنّما معناها أنّهم أجدر بجهنم من غيرهم، وقال الله تعالى: ﴿إنّ أولى الناس بإبراهيم لَلّذين اتبعُوه﴾[1] يعني: أنّهم أجدر الناس به ولا يعني أنّهم أولياءه بالمعنى المقصود في المقام.

وفهمنا لمعنى الولاية بالمعنى المصطلح لدينا من قوله تعالى: ﴿النبيّ أولىٰ بالمؤمنين من أنفسهم﴾ ليس من كلمة: أولى، بل من مجموع الجملة، إذ لا يعقل أن يكون شخص أجدر بشخص آخر من نفسه إلا إذا كان وليّاً له، وإلّا فكل شخص أجدر من غيره بنفسه كما هو واضح.

وبعد هذا البيان لم تبق أيّ نكتة لتخصيص الآية بمثل موارد الأطفال والمجانين.

وأيضاً يدلّ على المدّعىٰ قوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى اللهُ ورسولُه أمراً أن يكون لهم الخيَرَةُ من أمرهم﴾[2] فهذه الآية المباركة واردة في الأوامر الولائية أو قل: الحكومية لا في الأوامر الإلهية فحسب بدليل عطف الرسول على الله حيث قال: ﴿إذا قضى الله ورسوله﴾ ونحن نعلم: أنّ الأحكام الإلهية كثيراً ما تكون مشرّعة من قبل الله مباشرة فحكم الله لا يُنسب للرسول، في حين أن حكم الرسول ينسب لله، لأنّ الرسول منصوب من قبل الله، فإشراك الرسول مع الله في القضاء دليل على أنّ النظر ليس إلى الأحكام الإلهية فحسب، بل إلى الأحكام السلطانية فالآية واضحة في أنّ أحكام الرسول السلطانية واجبة

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٦٨.

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٣٦.

الاتّباع من قبل المؤمنين.

يبقى احتمال أن يكون صدور الأحكام السلطانية من الرسولﷺ مشروطاً بأخذه هو برأي الأكثرية.

وهذا يدفعه قوله تعالى: ﴿ وإذا عزمت فتوكّل على الله ﴾ حيث نسب العزم إلى الرسول وحده ممّا دلّ على أنّ الشورى لم تكن لحجّيّة رأي الأكثريه عليه.

على أنّ إسناد سلب الخيرة عن المؤمنين إلى الرسول يدلّ على أنّ الرسول بعنوان الرسول موضوع لهذا الحكم لا بعنوان آخر كعنوان كونه مختاراً للشعب.

وقد اعترض مهدي الحائري على الاستدلال بهذه الآية المباركة بأنّ هذه الآية مخصوصة بباب قضاء التحكيم في المرافعات بقرينة قوله: «قضى» فلا علاقة لها بالأحكام الحكومية[1].

وأجاب عنه سماحة الشيخ جوادي الآملي حفظه الله: بأنّ عطف الرسول على الله من دون تكرار كلمة: ﴿ قضى ﴾ يدلّ على أنّ القضاء هنا بالنسبة لله وللرسول بمعنىً واحد، وعليه فحمله على قضاء التحكيم غير صحيح، لأنّ قضاء التحكيم لا يسند إلى الله تعالى، على أنّ المفسّرين ذكروا في شأن نزول الآية: أنّها نزلت في قصة زواج زينب الأسدية بنت جحش أو أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط مع زيد بن حارثة، حيث أبت تلك الامرأة وأسرتها عن العمل بأمر رسول اللهﷺ بهذا الزواج لعدم التكافؤ بين الزوجين في رأيهم، فنزلت هذه الآية المباركة فرضوا بهذا الزواج، وليست الآية مختصّة بهذه القصة لأنّ المورد

(١) مجلّة: (حكومت اسلامي)، المصدر السابق، ص٢٢٤.

لا يكون مخصّصاً أو مقيّداً[١].

أقول: الحكم القضائي لرسول الله ﷺ في المرافعات كالحكم الولائي له ﷺ في الحكومة، إن صحّت نسبة الثاني إلى الله تعالىٰ لكونه هو الناصب لرسول الله ﷺ في هذا المنصب صحّت نسبة الأوّل أيضاً إليه تعالىٰ، وإلّا لم تصح النسبة في كليهما.

والأولىٰ في الجواب عن إشكال مهدي الحائري أن يقال: إنّ القضاء مطلق لغةً، وله عدّة مصاديق كالقضاء التكويني مثل قوله تعالىٰ: ﴿فقضاهنّ سبع سماوات﴾[٢] والقضاء التشريعي كقوله تعالىٰ: ﴿وقضىٰ ربك ألّا تعبدوا إلّا إيّاه وبالوالدين إحساناً﴾[٣] والقضاء التحكيمي كقوله عزّوجلّ: ﴿فلا وربّك لا يؤمنون حتىٰ يحكّموك فيا شجر بينهم ثمّ لا يجدوا في أنفسهم حرجاً ممّا قضيت ويسلّموا تسليماً﴾[٤] ويفهم المقصود في كل هذه الموارد بقرينة المتعلّق، وبما أنّ المتعلّق في قوله تعالىٰ: ﴿إذا قضى الله ورسوله أمراً﴾ مطلق الأمر، فتخصيصها بالقضاء التحكيمي في موارد المرافعة بلا موجب، بل يشمل مطلق الأوامر الولائية بما فيها الأوامر القضائية والحكومية.

وأيضاً قوله سبحانه وتعالىٰ: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر

---

(١) المصدر السابق، ص٢٣٥.

(٢) سورة فصّلت، الآية: ١٢.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

(٤) سورة النساء، الآية: ٦٥.

منكم ﴾[١] يدلّ على وجوب طاعة أوامر الرسول الحكومية والسلطانية، لأنّ عطف أُولي الأمر على الرسول قرينة على كون النظر إلى أحكام وليّ الأمر لا الأحكام الإلهية، أي: أطيعوا الله في أحكامه الإلهية وأطيعوا الرسول وأولي الأمر في الأحكام الولائية، ولذا فصّل بين الله والرسول بتكرار كلمة: أطيعوا، ولم يفصّل بين الرسول وأُولي الأمر بتكرار تلك الكلمة، بل عطف أُولي الأمر على الرسول تحت أمر واحد بالإطاعة ممّا دلّ على أنّ إطاعتهما من سنخ واحد.

ويبقى هنا أيضاً احتمال أن يكون قد أُخذ في موضوع الأوامر السلطانية للرسول عدم مخالفة رأي الأكثرية.

وهذا أيضاً تبطله آية: ﴿ وإذا عزمت فتوكّل على الله ﴾ الدالّة على أنّ العزم خاصّ بالرسول بالبيان الماضي، مع أنّ نسبة وجوب الطاعة إلى الرسول ظاهرة أيضاً في كون الموضوع هو الرسول بما هو رسول لا بما هو منتخب الناس.

وقد اعترض مهدي الحائري على الاستدلال بهذه الآية بأن معنى أُولي الأمر في المقام ليس هو أولياء الأمور، بل هو العالمون بالشريعة، وعطفه على الرسول من باب عطف العامّ على الخاصّ، والأمر بإطاعة الله والرسول والعالمين بالشريعة وهم المعصومون أمر إرشادي لوجوب الامتثال عقلاً، إذ لو كان الأمر بالامتثال مولوياً لتسلسل[٢].

وأجاب عنه سماحة الشيخ جوادي الآملي في ما أجاب بأنّ تكرار كلمة:

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٢) مجلة: حكومت اسلامي، المصدر السابق، ص٢٢٥ ـ ٢٢٦.

﴿أطيعوا﴾ شاهد على أنّ محور إطاعة الله ومحور إطاعة الرسول وأولي الأمر محوران، وليسا محوراً واحداً، فمحور الأولى الأحكام الكلية الإلهية، ومحور الثانية الأحكام الولائية والحكومية، وكذلك الأحكام الفقهية التي يصادف أن النبيﷺ يُصدرها عن طريق الإلهام والحديث القدسي لا عن طريق الوحي القرآني، وحمل كلمة: ﴿أولي الأمر﴾ على العالمين بالشريعة خلاف الظاهر، فأولئك يسمّون بمثل عنوان (أهل الذكر) كما في قوله تعالى: ﴿ فاسألوا أهل الذكر﴾[1]، وأولياء الأمور يسمّون بأولي الأمر[2].

وعلى أيّة حال فهذه الآيات المباركات تدل على أنّ الحصر في مثل قوله: ﴿ ما على الرسول إلّا البلاغ﴾ أو ﴿ لست عليهم بمصيطر﴾ أو ﴿ ما أنت عليهم بجبّار﴾ ليس في مقابل ولاية الأمر أو حقّ الجبر الحكوميّ الذي لا يمتدّ إلّا إلى ظاهر من يُجبَر، ويجبره على ترك الظلم أو ترك الإجرام، بل هو في مقابل الجبر الباطني والجوهري الذي يمتدّ إلى القلب، أي: أنّ عليك البلاغ ولست جبّاراً له على الإيمان الذي هو أمر قلبي لا تناله يد القدرات الظاهرية، بل هو بمحض اختيار الفاعل.

ونظير ذلك في القرآن قوله سبحانه وتعالى: ﴿ لا إكراه في الدين ﴾[3] فهذه الآية لو كانت وحدها كان يحتمل حملها على الإكراه الظاهري، ولكن هذا

---

(١) سورة النحل، الآية: ٤٣.

(٢) مجلّة: حكومت اسلامي، المصدر السابق، ص٢٤٠.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.

الحمل مخالف لآيات إجبار المشركين على الإسلام أو القتل، قال الله تعالى: ﴿ براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الأرض أربعة أشهر واعلموا أنكم غير معجزي الله وأن الله مخزي الكافرين وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر أنّ الله بريء من المشركين ورسوله فإن تبتم فهو خير لكم وإن تولّيتم فاعلموا أنكم غير معجزي الله وبشّر الذين كفروا بعذاب أليم إلّا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتمّوا إليهم عهدهم إلى مدّتهم إنّ الله يحبّ المتقين فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلّوا سبيلهم إنّ الله غفور رحيم ﴾[1] فهذه الآيات صريحة في أنّ المشرك إن كان ممن دخل العهد مع المسلمين فيما قبل نزول هذه الآيات ولم ينقض العهد بشكل وآخر وجب إتمام عهده الى مدّته ولكن بعد نهاية المدّة لا يجدّد معه العهد، بل يقتل لو لم يستعدّ للإسلام.

وأيضاً قال الله تعالى: ﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أُوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون ﴾[2] فهذه الآية أيضاً صريحة في أنّ المشركين مهدورو الدم، إذ لو كانوا مصونين لسألنا: هل صيانة أنفسهم مشروطة بالجزية أو لا ؟ فإن قيل: نعم، فلماذا قيّدت الآية الكريمة الجزية بكونها من الذين اوتوا

(١) سورة التوبة، الآية: ١ ـ ٥.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٢٩.

الكتاب ؟ وإن قيل: لا، لزم كون المشرك أحسن حالاً من الكتابي.

وكلّ هذايجعلنا نحمل قوله تعالى: ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ على الإكراه الباطني، أي أنّ من يسلم إسلاماً حقيقاً فإنما يُسلم باختياره، ولا سبيل للسيطرة على القلوب، وإنّما المهمّ تبين الرشد من الغيّ.

وآيات كون وظيفة الرسولﷺ هي الإبلاغ لا السيطرة أو الجبر كلها تكون بهذا المعنى.

ووزان هذه كلها وزان قوله تعالى: ﴿ أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ أفأنت تسمع الصمّ ولو كانوا لا يعقلون ﴾[2] وقوله عزّوجلّ: ﴿ إنّك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصمّ الدعاء إذا ولّوا مدبرين ﴾[3] وقوله عزّ من قائل: ﴿ أفأنت تسمع الصمّ أو تهدي العمي ومن كان في ضلال مبين ﴾[4].

وكلّ هذا لا يعني أنّ الله سبحانه يريد أن يخبر نبيّه بعجزه عن جبر الجنان والقلوب على الإيمان حتى يقال: إنّ هذا إخبار عن أمر بديهي وواضح، بل يعني أنّه سبحانه وتعالى بصدد تسلية الرسولﷺ وبيان أنّك أدّيت ما عليك من البلاغ، أمّا عدم أيمانهم فليس به بأس عليك، لانّك لست مصيطراً على القلوب. فوزان هذه الآيات جميعاً وزان قوله تعالى: ﴿ فإن الله يضلّ من يشاء ويهدي من

---

(١) سورة يونس، الآية: ٩٩.

(٢) سورة يونس، الآية: ٤٢.

(٣) سورة النمل، الآية: ٨٠ و سورة الروم، الآية: ٥ إلّا أنه ورد فيها: فإنّك.

(٤) سورة الزخرف، الآية: ٤٠.

يشاء فلاتذهب نفسك عليهم حسرات ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ إنّك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء ﴾[3].

وما حملنا عليه الآيات المباركات (من أنه ليس على النبيﷺ هداهم والسيطرة على القلوب لعطفها إلى الإيمان دون نفي ولاية الرسولﷺ والحصر في التبليغ إضافي لا حقيقي) إن لم يكن هو المنصرف إليه الآيات ابتداءً بالمناسبات العرفية فلا أقلّ من أن آيات الولاية التي أشرنا إليها قرينة على ذلك.

الوجه الرابع :

أنّ الدليل على أصل النبوّة العامة والإمامة والتشريع لدى علماء الكلام قاعدة اللطف، وقد قالوا: إنّ الأحكام الشرعية ألطاف في الأحكام العقلية، أي أنّ العقل يحكم بضرورة الأخذ بكلّ حسن وبكل ما فيه المصالح، والتجنّب عن كل قبيح وكل ما يشتمل على المفاسد، ولكن عقولنا قاصرة عن إدراك الجزئيات من ناحية، وتتستّر أحياناً تحت غبار الشهوات والميول من ناحية أخرى، فاحتجنا إلى لطف الله تعالى بإنزال الأحكام الشرعية التي ترشد العقل إلى التفاصيل وتنفض عنه غبار الشهوات، حتى نختار نحن بأنفسنا وباختيارنا تطبيق ما هو

---

(١) سورة فاطر، الآية: ٨.

(٢) سورة القصص، الآية: ٥٦.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٧٢.

صالح ورفض ما لا يصلح.

وهذه القاعدة كما ترى لا مساس لها بالتنفيذ الذي هو من شأن الناس وشأن الحكومات، وإنّما هي راجعة إلى التشريعات العامّة، فوظيفة النبيّ والإمام ـ بما هو نبيّ أو إمام ـ إنّما هو إيصال تلك التشريعات، وأمّا الحكومة والسلطة فهي خارجة عن وظائفهما.

وقال في ما قال: إنّ كون الأحكام الشرعية ألطافاً في الواجبات العقلية إنّما يتم في غير العبادات ممّا يكون للعقل فيها حكم إجمالي، ولكنه لا يعرف التفاصيل، فالأحكام الشرعية ليست في واقعها أموراً تأسيسية، بل هي إرشاد إلى نفس الأحكام العقلية، ولا يتم في العبادات، فإنّ حكم الشرع فيها تأسيس بحت لأنّها مشروطة بالقربة ولا موضوع للقربة قبل الأمر، فقبل الأمر لا حكم للعقل في المقام[1].

أقول: إن كان مقصوده بذلك خروج قسم العبادات من بين التشريعات عن قاعدة اللطف كان هذا نقضاً عليه في استدلاله لعدم اشتمال التشريع على الحكومة والسلطة بخروجها عن قاعدة اللطف، فإنّ التشريع مشتمل على العبادات رغم خروجها في فرضه عن قاعدة اللطف. وإن لم يكن مقصوده ذلك لم يرد عليه هذا النقض.

وعلى أيّ حال فمجرد عدم دلالة قاعدة اللطف التي هي دليل النبوة العامّة على لزوم تشريع الحكومة أو السلطة لا يدلّ على عدم تشريع ذلك، فإنّ عدم

---

(١) حكمت وحكومت، المصدر السابق، ص١٣٥ ـ ١٤١.

الدلالة ليست دلالة على العدم، بل يجب علينا بعد أن ثبت لدينا أصل النبوّة والتشريع بقاعدة اللطف أو غيرها أن نرجع الىٰ نفس التشريع لكي نرىٰ هل يشتمل علىٰ تشريع حكومة مّا أو لا، وهل شرّع ولاية النبيّ أو الإمام أو الفقيه أو لا ؟ فإن اقتنعنا بالعدم نتيجة باقي أدلّة مهدي الحائري أو نتيجة أيّ دليل آخر فهذا لا يمتّ إلىٰ بحثه لقاعدة اللطف بصلة، وإن اقتنعنا بتشريع ذلك بطل مدّعاه.

كما أن دليل النبوّة الخاصّة وهو الإعجاز يثبت لنا أيضاً أصل التشريع، ولكن لا يثبت لدينا مقدار حدوده وسعته، فنرجع إلىٰ نفس التشريع كي نعرف حدوده ومقدار سعته، ولو زاد على المقدار الذي لابدّ منه بلحاظ أصل الإعجاز ودعوى النبوة.

الوجه الخامس :

قوله تعالىٰ: ﴿ لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط... ﴾[1].

فهذه الآية واضحة في أنّ شأن الأنبياء إنّما هو تعليم الكتاب والعدل وإراءة البيّنات. وأمّا القيام بالقسط وهو عبارة أُخرىٰ عن إقامة الحكومة العادلة فهو عمل الناس أنفسهم وليس عمل الأنبياء بما هم أنبياء[2].

أقول: لو فسّرنا القيام بالقسط بمعنى التلبّس بالعدل بمعناه الواسع والذي

---

(١) سورة الحديد، الآية: ٢٥.

(٢) حكمت وحكومت، المصدر السابق، ص ١٤٠.

يكون أحد أفراده إقامة الحكم العادل كما يكون أحد أفراده أداء آحاد المكلفين للأمانة وترك الخيانة، وأحد أفراده العمل بباقي الوظائف الشرعية والتي تختلف من الرجل الى المرأة، ومن فئة إلى فئة، ومن فرد الى فرد لاختلاف الوظائف الشرعية ومصاديق العدل بين الناس، فمن الواضح أنّ الآية تكون انحلالية بعدد أفراد الناس، ويكون معنى الآية: أنّ الهدف من بعث الأنبياء بالبيّنات والكتاب والميزان هو أن يقوم كل أحد بما عليه من القسط، أمّا ما هو مصداق القسط لكل واحد واحد؟ فليست الآية بصدده، ومن جملة مصاديق القسط هو الحكم بالعدل، ولكن لم تكن الآية بصدد بيان أنّ هذا المصداق وظيفة من؟ فهل هو وظيفة الناس بمجموعهم عن طريق انتخاب حاكم عادل مثلاً، أو وظيفة النبيّ أو الإمام أو الفقيه أو غير ذلك؟ وكل ذلك خارج عن مفاد هذه الآية المباركة، ويكون وزان هذه الآية وزان قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1] بناءً على كون المقصود بذلك خلافة البشرية لا خلافة شخص آدمعليه السلام ولو بقرينة تخوّف الملائكة من فساده في الأرض وسفكه للدماء، فإنّ هذا التخوّف لم يكن من شخص آدمعليه السلام، بل كان من الإنسانية، فقد يقال على هذا التفسير: إنّ أوضح مصاديق الخلافة هي النبوّة، ومن الواضح أنّها ليست للإنسانية بل لشخص آدم وباقي الأنبياءعليهم السلام، والجواب عن ذلك هو أن بالإمكان أن تكون الخلافة وصفاً للإنسانية ويكون المقصود أن الإنسانية بمجموعها يجب أن تقوم بوظيفة الخلافة كلٌّ بحسب ما يناسبه، فمنهم من يحرث الأرض، ومنهم من يستخرج

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

خيرات الأرض وبركاتها، ومنهم من يساعد المحتاجين، ومنهم من يتكفّل عبء النبوّة، ومنهم من يعمّر الأرض، ومنهم من يفعل غير ذلك. وأمّا من يعمل ما يخالف مقتضى الخلافة فهذا عصيان منه للعهد، وخيانة منه للأمانة، وهذا لا يعني أنّه لم يكن جزءاً مما هو بمجموعه خليفة لله وهي الإنسانية، وإنّما يعني عصيان الخليفة لأمر المستخلف وعدم قيامه بوظائف الاستخلاف، فلتكن الآية في المقام أيضاً من هذا القبيل، أي أنّ القيام بالقسط يكون من شأن الإنسانية ككل، وكلٌّ يعمل وفق حصّته من القسط، ولا يعرف من ذلك أنّ الحكم العادل حصّة مَن؟

وأمّا إذا قلنا: إن المقصود بقوله تعالى: ﴿ ليقوم الناس بالقسط ﴾ هو إقامة الحكم العادل ولو بقرينة قوله بعد ذلك: ﴿ وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ﴾ فالآية دلّت على أنّه يجب على الناس بمجموعهم إقامة الحكم العادل، ولكن هذا لا يدلّ على ما يريده المستدل من أنّ الحكم حقّ للناس يقلّدونه من يشاؤون، وذلك لأنّ الآية إنّما هي بصدد بيان أن تنفيذ الحكم العادل على الناس، وهذا واضح الصحة، لأنّ الله تعالى لا يأتي هو للتنفيذ مباشرة بل التنفيذ الخارجي على الناس وحتى لو قلنا بولاية النبيّ أو الإمام فالذين ينفّذون هذه الولاية خارجاً هم الناس، ولهذا حينما عصوا ولم ينفّذوا ولاية عليّ عليه السلام أصبح جليس البيت.

والخلاصة: أنّ تنفيذ الناس للحكم لا يدلّ على أنّ حقّ الحكم كان بيدهم، فلعل حقّ الحكم قد أعطاه الله للنبيّ، ولكن التنفيذ على أيّ حال يكون بيد الناس، وعلى أكتافهم، فلو أجمعوا على مخالفة الأوامر الولائية للنبيّ أو الإمام

لعجز النبيّ أو الإمام عن الحكم، ولو نصروه ودعموه وأيّدوه جلس على منصّة الحكم وعمل بالوظيفة.

ويكفي في إبطال الاستدلال بهذه الآية مجرّد احتمال صحة التفسير الذي ذكرناه، إذ لا دليل على أنّ الآية بصدد بيان قضيّة حقوقية، أي من له حقّ الحكم لا بصدد بيان التنفيذ الخارجي فحسب.

الوجه السادس:

أنّ السياسة والحكومة ـ كما قلنا ـ عبارة عن تنفيذ الأحكام الجزئية التي تختلف من زمان إلى زمان ويستحيل دلالة الأحكام الكلية والتشريعات على ذاك التطبيق والتنفيذ، لأنّ التطبيق والتنفيذ أو عدمه يكون من مرحلة العصيان والامتثال، وهما متأخران عن مرحلة التشريع فكيف تتعلق بذلك مرحلة التشريع؟! إلّا أن يفترض تعلّق تشريع آخر بالامتثال والتنفيذ، وعندئذٍ فلابد من امتثال ذاك التشريع الآخر وتنفيذه، ونحتاج أيضاً إلى تعلّق التشريع بهذا الامتثال والتنفيذ الجديدين وهكذا إلى أن يتسلسل الأمر[1].

ومن هنا تتضح وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً، فهي ليست إلّا مجرّد أمر ونهي دون الإجبار والتنفيذ، وأمر الشريعة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إن هو إلّا إرشاداً إلى حكم العقل بذلك، إذ لو كان أمراً مولوياً وخالقاً لمعروف جديد ومنكر جديد لاحتاج أيضاً إلى أمر الشريعة بالأمر به أو النهي

---

(١) حكمت وحكومت، المصدر السابق، ص ١٦٥ ـ ١٦٧.

عنه، وهكذا إلى أن يتسلسل[1].

أقول: إنّ الذي يكون الأمر به مستلزماً للتسلسل إنّما هو امتثال الشخص للأمر الأول، وهو آخر حلقات تطبيق المعروف، فلو احتاج آخر الحلقات وهو الامتثال إلى تجديد أمر ولم يكفِ الأمر الأوّل للإيصال إلى حلقة الامتثال بواسطة حكم العقل فكان لابدّ من أمر آخر بالامتثال لزم التسلسل أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو الإجبار الحكومي فهذه كلها حلقات وسطية للانتهاء إلى الحلقة النهائية وهي عمل المأمور والمنهي أو المحكوم بالمعروف وتركه للمنكر، والأمر بهذه الحلقات الوسطية يكون للانتهاء إلى تلك الحلقة الأخيرة، فإن لم تحتج تلك الحلقة الأخيرة إلى أمرٍ انقطع التسلسل. نعم، نفس الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر أو الإجبار الحكومي حلقات أخيرة وتعتبر امتثالاً بالقياس الى أمر الشريعة بهذا الأمر أو النهي أو الإجبار، ولم يقل أحد: إنّ امتثال الأمر بهذه الأمور بحاجة إلى أمر آخر.

الوجه السابع :

قوله سبحانه وتعالى: ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾[2] فالبيعة التي هي بمنزلة الانتخاب لرئيس الحكومة وقعت من الناس لرسول الله ﷺ والله تعالى بارك لهم ذلك، فمنصب الحكم إذن من الناس ولا

---

(١) المصدر السابق، ص١٤٩.

(٢) سورة الفتح، الآية: ١٨.

ينشأ من ذات النبوّة والرسالة[1].

والتاريخ أيضاً يشهد على وقوع البيعة للنبيّ ﷺ ولعليّ عليه السلام فأوجب ذلك جلوسهما على منصّة الحكم، في حين أن النبوّة أو الإمامة كانت ثابتة لهما من قَبل[2].

أقول: إنّ البيعة لها تفسيران:

الأوّل: ماقصده المستدل من أنّ البيعة هي التي منحت الولاية والحكم، فلم يكن للنبيّ ﷺ أو للإمام عليه السلام هذا المنصب قبل البيعة من قبل الله.

والثاني: أن البيعة تعهّدٌ للطاعة يوجد للمبايَع (بالفتح) نوع وثوق بأنّهم سيوفون به، فيكون عاملاً من عوامل عدم الفشل في الأمر، فيقْدِم النبيّ ﷺ أو الإمام على مزاولة الأمور عملاً، إذ لا معنى للقيام بالأمر من دون أنصار، ولا دليل على أنّ النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام قَبِلَ البيعة بلحاظ المعنى الأوّل، بل الدليل في بيعة الغدير وقع على العكس، لأننا بعد أن عرفنا في ما سبق أنّ آية: ﴿النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾ تدل على الولاية نقول: إنّ قوله ﷺ في يوم الغدير: «ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى، قال: فمن كنت مولاه فعليّ مولاه»[3] دلّ على ثبوت ولاية الحكم لعليّ عليه السلام قبل البيعة، لأنّ البيعة

---

(١) حكمت وحكومت، المصدر السابق، ص١٥٢ ـ ١٦٨.

(٢) المصدر السابق، ص١٦٧ ـ ١٦٨.

(٣) البحار، المصدر السابق، ج٣٧، ص١٣٨ وغيره من الموارد الكثيرة.

وقعت بعد هذا الكلام لا قبله.

الوجه الثامن:

قوله تعالى: ﴿ أمرهم شورىٰ بينهم ﴾[١] فقد دلّت الآية المباركة على أنّ أمر الحكم والسياسة تعيّنه الأمّة نفسها عن طريق التشاور في ما بينهم، وليس أمراً خاصاً بالنبي أو الإمام باعتباره نبيّاً أو إماماً[٢].

والجواب: أنّ الشورىٰ في الآية المباركة يمكن أن تقصد بها حجية رأي الأكثرية على الأقلية، وهذا ما قد نسمّيه شورى الولاية، ويمكن أن تقصد بها شورى الاستضاءة، أي أنّ المؤمنين يديرون أمورهم عن طريق استضاءة البعض بآراء البعض وتضارب الآراء التي تنتج الاسترشاد إلى الرأي الأصوب من دون افتراض حجية لرأي الأكثرية، أو افتراض كون رأي الأكثرية هو الأصوب دائماً.

وعلى الثاني تكون الآية أجنبيّة عمّا نحن فيه، ولم نرَ في الآية المباركة ما يعيّن المعنى الأوّل، بل يوجد في القرآن ما يبطل المعنى الأول بلحاظ زمان حياة النبي ﷺ من قبيل آية الشورى الأخرىٰ، وهي قوله: ﴿ وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله ﴾[٣] ومن قبيل الآيات الثلاث التي أشرنا إلى دلالتها على ولاية النبي ﷺ وتقدّم رأيه على رأي المؤمنين ووجوب طاعته عليهم، فإذا بطل هذا المعنى بلحاظ زمن النبي ﷺ قلنا: إنّ إخراج ذاك الزمان من آية: ﴿ أمرهم

---

(١) سورة الشورى، الآية: ٣٨.

(٢) حكمت وحكومت، المصدر السابق، ص٨٢ و١٥٢.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

شورىٰ بينهم﴾ يكون من سنخ إخراج المورد عن تحت العام، وهذا لا يجوز، فينحصر الأمر في تفسير الآية بالمعنى الثاني من المعنيين اللذين ذكرناهما للشورىٰ[1].

الوجه التاسع:

قوله عليه السلام في نهج البلاغة: «لابدّ للناس من أمير برّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلّغ الله فيها الأجل، ويُجمَع به الفيء، ويقاتَل به العدوّ، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القويّ حتىٰ يستريح برّ ويستراح من فاجر»[2].

فهذا الكلام واضح في أن العامل الذي لابدّ منه في تعيين الأمير أو السلطة التنفيذية هو أن تكون له الرؤية والقدرة الكاملتان في تدبير الأمور، وحفظ البلاد، وحراستها بحدودها عن الأعداء، ولا يشترط في أصل الإمرة أن لا يكون فاسقاً فاجراً ما لم يضرّ فسقه بتدبيره لأمور البلاد والإمرة، فإنّ الهدف من قوّة الحكومة أن يتمكن المؤمن من القيام بوظائفه الإيمانية، والكافر أيضاً من أخذ متعته من نظم البلاد مع التزامه هو بالنظام والمقررات. وهذا تماماً كحال الطبيب الذي يكون الشرط في طبابته مراعاة الأمانة والدقّة في العلاج كي لا يخاطر بحياة

---

(١) وقد يؤيّد المعنى الثاني في الآية أنّ الشورىٰ من مادّة التشاور والمشورة التي هي بمعنى تبادل الآراء والاستشارة وطلب الإرشاد، وليس فيها لغةً معنى ملاحظة عدد الآراء التي لابدّ منها في المعنى الأول.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ٤٠.

المريض وسلامته وإن كان غير متقيّد بموازين الأخلاق والمذهب ما دام لم يضرّ ذلك بأمانته بشأن المريض.

فهذا خير دليل شرعي على انفصال الحكومة عن الدين[1].

أقول: إنّ هذا النصّ المبارك إنّما أشار إلى حاجة الناس إلى أمير من هذا القبيل. أمّا أنّ هذا الأمير هل تقمّص قميص الأمارة بحقّ أو لا، فلا توجد في هذا النص من قريب أو بعيد الإشارة إليه، ولهذا نرى أن هذا النصّ إنّما اقتصر على ذكر إدارة الأمور والأمن واستراحة البرّ واستمتاع الكافر وتقوية الضعيف، ولم يذكر مجيء الأمير عن طريق انتخاب الناس، فربّما يأتي أمير عن طريق القهر والغلبة، ولكنه حينما يسيطر بالقهر والغلبة يحقّق البنود المذكورة في هذا النصّ أفيصبح هذا الأمير عندئذٍ مُحقّاً في أمارته ؟ أو ليست حقّانيّته منافية لما يؤمن به هذا المستدل من أن حقّ الحكم للناس يقلّدونه من يشآؤون؟! وهل كان حكم معاوية والذي هو مورد هذا النص من هذا القبيل؟! أم هل عمل الحكّمان حقّاً بالانتخاب بالنيابة عن الناس حتى ورد هذا الكلام من قبله ﷺ ردّاً على الخوارج الذين رفضوا نفوذ حكم الحَكَمين؟! أو ليس التأريخ حدّثنا بشكل قطعي عن خيانة الحَكَمين أو تزوير عمرو بن العاص على أبي موسى الأشعري؟!

ثم إننا إلى هنا كان هدفنا إبطال شبهات مهدي الحائري في ولاية النبي والإمام، ولم نكن بصدد إثبات ولاية النبي والإمام والتي تعتبر لدى الشيعة من الواضحات، إلّا أننا أشرنا بالمناسبة إلى بعض الآيات التي تدلّ على ولاية النبي،

---

(١) حكمت وحكومت، المصدر السابق، ص١٩٦.

ويتبع علمنا بقيام الإمام مقامه دلّت على ولاية الإمام أيضاً وهي قوله تعالى: ﴿النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾ وقوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم﴾ وطبعاً المتيقن من أُولي الأمر بعد النبيّ ﷺ هم الأئمة ﷺ وقوله تعالى: ﴿ما كان لمؤمن ولا مؤمنةٍ إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾.

ونحن نتعدّى من النبيّ والإمام في الولاية إلى الفقيه في عصر الغيبة بالتوقيع المرويّ عن الحجّة عجّل الله تعالى فرجه: «أمّا الحوادث الواقة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم»[1].

وقد تكلّمنا عن تفصيل الاستدلال بهذا الحديث على ولاية الفقيه في كتابنا (أساس الحكومة الإسلامية) وكتابنا (ولاية الأمر في عصر الغيبة)، ولسنا هنا بصدد تكرار ما مضى في الكتب السابقة.

وقد أورد مهدي الحائري على الاستدلال بهذا التوقيع لولاية الفقيه بأننا يجب أن نفهم أوّلاً ما معنى الحجّة في هذه الرواية، وهل كلمة: (الحجّة) أو (الحجيّة) تشتمل على معنى إدارة البلاد؟

فنقول: قد ذكروا للحجّة عدّة معانٍ:

١ ـ الحجّة بمعنى الدليل، فإنْ قصد بالدليل البرهان المنطقي كان معنى ذلك القياس البرهاني المشتمل على الصغرى والكبرى والنتيجة مع فرض الصغرى والكبرى من اليقينيّات.

(١) إكمال الدين وإتمام النعمة، المصدر السابق، ب ٤٥ التوقيعات، التوقيع الرابع.

٢ ـ الدليل العيني، وهو غير الدليل اللفظي بمعنى القياس الذي ذكرناه في المعنى الأوّل، وذلك من قبيل العلّة التي هي دليل لمّي على المعلول، أو المعلول الذي هو دليل إنّي على العلّة.

٣ ـ الحجّة بالمعنى الذي يكون موضوع علم أصول الفقه أو قل: هو العرض المحمول في علم الأصول على ذات الحجج، فيقال: الشهرة حجّة في الفقه، والاستصحاب كذلك، والكتاب والسنّة والإجماع كذلك، وما إلى ذلك.

٤ ـ أفاد الشيخ الأنصاري‌ رحمه الله: أنّ الحجّة بمعناها الأصولي تعني الحدّ الأوسط المثبت للأكبر على الأصغر.

٥ ـ أفاد أستاذنا الأعظم[1]: أنّ الحجّة التي يبحث عنها الفقيه في علم أصول الفقه هو ما يحتجّ به العبد على المولى والمولى على العبد في الطاعة والعصيان، وكلّ من يعتبر مسؤولاً مع من يعتبر أعلى منه ووليّاً عليه دينياً أو أخلاقياً أو اجتماعياً، فمثلاً من يعتقد بحجيّة الاستصحاب اجتهاداً أو تقليداً وأثبت الاستصحاب حكماً إلزامياً عليه وخالف كان لله تعالى أن يحتجّ عليه بالاستصحاب، ولو نفى الاستصحاب الإلزام عنه فترك وكان الإلزام ثابتاً في علم الله تعالى كان للعبد أن يحتجّ بهذا الاستصحاب كعذر لتركه ونحو ذلك سائر الحجج لعلم الفقه التي ثبّتوا حجّيتها في علم الأصول، بل وحتّى القطع فإنّه حجّة يحتجّ به الله على عباده وبالعكس،

---

(١) يعني آية الله العظمى البروجردي‌ رحمه الله.

فحجيّة القطع تعتبر من مسائل علم الأصول خلافاً للمحقّق الخراساني.

والحجة في التوقيع الماضي تكون بهذا المعنى الأخير، فكما أنّ كلام الإمام في الأحكام الكلية الشرعية حجة يحتج به المولى على العبد وبالعكس، كذلك الحال في فتوى الفقيه، وبما أننا أوضحنا أنّ المسائل الجزئية السياسية والحكومية المتغيّرة من زمان إلى زمان ليست داخلة في الفقه الذي يكون كلام الإمام فيه حجة بين العبد والمولى ففتوى الفقيه أيضاً كذلك، فعلى كل حال نقول: إنّ الأحكام الفقهية إن هي إلّا أحكاماً كليّة ثابتة. أمّا الجزئيات المتغيّرة فلا يمكن أن ترتبط بالفقه والفقيه.

وأساساً مسألة ربط الحادث بالقديم التي تعتبر من المسائل صعبة العلاج في فلسفة ما وراء الطبيعة عبارة عن ربط المتغيّرات بالثوابت: والارتباط الوحيد الذي يمكن أن يفترض بين الفقاهة والسياسة إنما هو ارتباط المفهوم بالمصداق أو الكليّ بالجزئي، ومقام الفقاهة إنّما هو مقام تشخيص الكبريات، أمّا تشخيص المصاديق والموضوعات الجزئية ومتغيّرات الطبيعة فلا امتياز للفقيه على غير الفقيه في ذلك[1].

أقول: أمّا ما جاء في ذيل كلامه من ربط المقام بمسألة ربط الحادث بالقديم أو المتغيّر بالثوابت فمن أطرف الأمور، فإنّ المقصود بما في بحث فلسفة ما وراء الطبيعة هو ربط الحادث بالقديم أو المتغير بالثابت في العلّية التكوينية لا

---

(١) حكمت وحكومت، المصدر السابق، ص٢٠٧ ـ ٢١٣.

في التشريعات، إلّا أنْ يقول: إنّ مسألة ربط الحادث بالقديم هو البطون، ومسألة ربط الجزئيات المتغيرة بالكبريات الثابتة في الفقه هو الظهور[١] كما قال في ما سبق: إنّ الجبر الفلسفي هو البطون، والجبر الاجتماعي والسياسي هو الظهور.

وأما أصل إشكاله على الاستدلال بالتوقيع فقد رجع في الحقيقة إلىٰ نفس مطالبه السابقة حول عدم إمكان شمول التشريع السماوي للسياسة المتغيرة، وقد عرفت الجواب عن ذلك مفصّلاً.

وخلاصة الكلام: أنّ الأحكام الفقهية وإن كانت أحكاماً كلّية وثابتة في حين أنّ القضايا السياسية خارجية وجزئية ومتغيّرة، والفقيه حينما يُبدي فتاواه الفقهيّة لا علاقة له في تلك الفتاوىٰ بالجزئيات الخارجية والمتغيّرات، وشأنه فيها شأن أيّ إنسان آخر، لكن من جملة المسائل الكلية التي لابدّ من البحث عنها في الفقه أنّه هل للفقيه ولاية في تلك القضايا الجزئية أو لا ؟ فإن ثبت بالبحث أنّ له الولاية فيها أصبحت هذه الكبرىٰ هي الرابط بين سائر الكبريات الفقيهة في القضايا الاجتماعية وتلك السياسات الجزئية المتغيّرة، وقد عرفت حجّية كلام النبيّ والإمام في هذه الجزئيات والأحكام الحكومية والولائية بحكم الآيات الثلاث المباركات التي شرحناها، وقد دلّ التوقيع الشريف على قيام الفقيه مقام الإمام في كل ما كان الإمام حجّة فيه، فتثبت بذلك ولاية الفقيه في تلك الأحكام

(١) ولا أدري هل يقبل عندئذٍ أن يقال: كما لا علاقة للمتغير بالثابت في جانب الظهور كذلك لا علاقة للحادث بالقديم في جانب البطون، وبذلك يبطل أساس إثبات الخالق بعد وضوح عدم كون المخلوق مصداقاً للخالق أو جزئياً من جزئياته؟!

الحكومية كما تثبت بذلك حجّيّة رأي الفقيه، أي فتاواه في الأحكام الكلية الإلهية، والاحتجاج بكلام النبيّ والإمام بين العبد والمولىٰ ثابت في الأحكام الإلهية والولائية معاً.

وصحيح أن الصغريات السياسية والمتغيرة لا تعطىٰ من قبل الكتاب أو السنّة، ولا من قبل فتاوى الفقهاء، ولكن أصل أنّه من هو الذي يجب أن يميّز تلك الصغريات ويدير أمور البلاد وفق ذاك التمييز أمر كلّيّ له حكم إلهيّ يجب أن يعطىٰ من قبل الفقه والشريعة. وهذه الكبرىٰ هي حلقة الوصل بين باقي كبريات الفقه والسياسة في ما تطبّق على السياسة تطبيق الكبرىٰ على المصاديق، ولا أقصد بذلك أن الفقيه لابدّ وأن يفتي بمبدأ ولاية الفقيه وإنّما أقصد بذلك أنّ الفقيه لابدّ وأن يفتي بمبدأ للولاية سواء ينتهي أمر اجتهاده إلىٰ مبدأ ولاية الفقيه أو ينتهي إلىٰ مبدأ حكم المجتمع وولايته على الأفراد، أو الىٰ أيّ مبدأ آخر، وذلك لما مضىٰ منّا من أنّ المجتمع كمجتمع غير الأفراد كأفراد مستقلين، فعلى كل تقدير لا يتم الاتحاد بين الولي والمولّىٰ عليه، فنكون علىٰ كل حال بحاجة إلىٰ ولاية شرعية، وبما أنّنا عبيد لله تعالىٰ لابدّ أن نعرف حكم الله في تشخيص تلك الولاية بدليل عقليّ أو نقلي. فإنّه ما من واقعة إلّا ولها حكم، وأصل الحكم والحكومة ممّا لابدّ منه لدىٰ جميع العقلاء (عدا رأي شاذّ نقل عن الشيوعيين بلحاظ ما بعد زمان فرض وصول المجتمع إلى الشيوعية المحض) فلابدّ أن نعرف أن الحكم والحكومة لمن؟ وعليه فإنكار ولاية الفقيه لا يحلّ مشكلة ما هو الارتباط بين الكبريات الفقهية والسياسة؟ لأنّ من ينكرها لا يمكنه أن ينكر أصل

الضرورة إلى الحكومة، ومن فرض أن الحكومة هي المجتمع لا يمكنه افتراض أنّ المجتمع عين الأفراد المستقلين، فانتهى بالنتيجة إلى ولاية مّا ولو للمجتمع كمجتمع على الأفراد في تصرفاتهم الاجتماعية أو قل: ولاية الأكثرية على المجتمع وذلك عن طريق الانتخاب الذي هو أيضاً واقعة من الوقائع يجب على العبد المؤمن أن يعرف رأي الشرع فيه.

الجمهورية الإسلامية تحت ولاية الفقيه

وفي ختام البحث لابدّ لنا من بيان أن لمهدي الحائري تقريبين لإثبات وجود التناقض في أصل جملة (الجمهورية الإسلامية تحت ولاية الفقيه).

التناقض الأوّل: هو التناقض بين كلمة: الجمهورية وكلمة: ولاية الفقيه، وذلك لأنّ ولاية الفقيه خاصّةً الولاية المطلقة تعني أنّ الناس جميعاً كالصغار والمجانين لا رأي لهم، ولا تحقّ لهم المداخلة في الأمور أو التصرف في الأموال والنفوس ولا يحقّ لهم من أفراد أو هيئات وحتّى مجلس الشورى أن يخالفوا رأي ولي الأمر وأوامره، في حين أنّ الجمهورية تعني في مفهومها السياسي واللغوي والعرفي حاكمية الناس أنفسهم لا غير، وتعني نفي حكامية أيّ شخص من الأشخاص أو مقام من المقامات غيرهم، وعليه فالمفهومان متناقضان، فلا اعتبار عقلائي وشرعي وحقوقي لعنوان: (الجمهورية الإسلامية تحت ولاية الفقيه) وإذا بطل ذلك عقلاً بالتناقض بطل شرعاً، لأنّ ما حكم به العقل حكم به الشرع.

وإن شئت أن تتكلّم بلغة الفقه فقل: إنّ اشتراط الجمهورية بولاية الفقيه اشتراط لعقد أو معاملة بشرط على خلاف مضمون ذلك العقد أو المعاملة من قبيل أن يقول البايع: بعتك المتاع الفلاني بشرط أن لا تملكه، والشرط المخالف لماهية العقد ليس فاسداً فحسب، بل يُبطل أيضاً ـ في رأينا واجتهادنا ـ العقد، وإذا بطلت الجمهورية الإسلامية بطلت كل قراراتها مع الداخل والخارج ومن حق الإيرانيين في أيّ زمان سنحت لهم الفرصة أن يطالبوا بحقوقهم المشروعة داخليّاً وخارجيّاً.

فإن قلت: لو كان الأمر كذلك فمع من تتعامل اليوم دول العالم والمحافل الدولية في معاملاتها مع الجمهورية الإسلامية، في حين أنّ هذا العنوان ليس إلّا تناقضاً ووهماً أو خيالاً ؟! وكيف اعترفوا برسميّتها وعضويتها في المجتمعات ؟!

قلت: إنّهم تخيّلوا أنّ معنى ولاية الفقيه إشرافه كمقام قضائي على عدم التخلّف عن الدستور، وهذا من الوجوه المشرقة للديموقراطية وحاكمية الناس على أنفسهم، ولم يعرفوا معنى ولاية أمر المسلمين[١].

أقول: ليكن معنى الجمهورية في مصطلحها الغربي (وهي من المصطلحات الوافدة من الغرب) ما قاله من حكم الناس أنفسهم بأنفسهم، ولكن ليس المفروض بنا تقليد الغرب، فنحن لدينا مصطلحات إسلامية أولاً، ثم مصطلحات مستجدّة قد نحن نستجدّها، وقد نأخذها من الغرب ونتصرّف في معناها، وقد نأخذها من الغرب من دون تصرّف حينما نراها صحيحة.

---

(١) حكمت وحكومت، المصدر السابق، ص٢١٧ ـ ٢١٨.

والسيّد الإمام رضوان الله تعالىٰ عليه قد فهّم الأمّة الإسلامية معنى العبارة، ثم طلب منهم التصويت علىٰ هكذا نظام، ووضّح لهم أن شرعية الحكومة تأتي من قبل الوليّ الفقيه، وأن الولي الفقيه رآى المصلحة في انتخاب رئيس الوزراء ابّان انتصار الثورة المباركة، وبعد ذلك رآى المصلحة في انتخاب رئيس الجمهورية وأعضاء مجلس الدستور وما إلىٰ ذلك، وسمّىٰ كل ذلك ـ بمناسبة ما فيه من الانتخابات الحرّة ـ بالجمهورية، ولم يقل: إنّ المقصود بالجمهورية كون المصدر الأساس لولاية الحكم نفس الناس حتّىٰ ينافي هذا المفهوم مفهوم ولاية الفقيه، فتكوّنت من ذلك الجمهورية الإسلاميّة تحت ولاية الفقيه بالمصطلح الذي روّجه نفس السيد الإمام‌ؒ في شعبه لا بمصطلح غربي لكلمة الجمهورية.

والتناقض الثاني: يكمن في نفس كلمة ولاية الفقيه مع تعيين الوليّ الفقيه بالانتخاب. وتوضيح ذلك حسب ما ذكره مهدي الحائري هو: أنّ الرجوع إلىٰ رأي الأكثرية لانتخاب الخبراء ثم انتخاب الخبراء للقائد يعني أنّ انتخاب وليّ الأمر من شأن الناس أنفسهم. وهذا بنفسه يستبطن التناقض لأنّ احتياجهم إلى الوليّ يعني أنّهم كالصغار والمجانين، وانتخابهم للوليّ يعني أنهم راشدون، فلهم حقّ الانتخاب بأنفسهم، وهذا هو التناقض بعينه، فإنّ من له حقّ انتخاب وليّ نفسه ليس قاصراً حتىٰ يكون مولّى عليه، وإن لم يكن مولّى عليه لم يكن له وليّ، لأن الوليّ والمولّىٰ عليه متضايفان، ولو كان حقّاً مولّى عليه ومحتاجاً إلى

الوليّ لم يكن يحقّ له الانتخاب[1].

أقول: لو كان يقصد بهذا الكلام فرض تضادّ حقّاً بين مفهومي الولاية ورشد المولّى عليهم فيقول: إنّ مفهوم الولاية سنخ مفهوم يستبطن كون المولّى عليه صغيراً أو مجنوناً أو نحو ذلك، فيقع التهافت حقيقة بين مفهوم الولاية وفرض كون المولّى عليهم راشدين وعقلاء، فمن الواضح أنّ تناقضاً أو تضاداً مفهومياً بين الولاية ورشد المولّى عليهم غير موجود، وإلّا لأصبحت ولاية الله على عباده الراشدين والعقلاء أيضاً غير معقولة.

ومهدي الحائري وإن أنكر ولاية الرسول والأئمةعليهم السلام ولكنّي لا أدري هل ينكر ولاية الله تعالى على العباد أيضاً، أو يؤمن بولايته عزّ اسمه عليهم؟!!

فإن كان يؤمن بولاية الله قلنا: إن استحالة التناقض لا تقبل الاستثناء بما إذا كان الطرف هو الله سبحانه وتعالى فهل الناس كلهم صغار أو مجانين حتى أصبح الله سبحانه وتعالى وليّاً عليهم؟! وإن كان ينكر حتى ولاية الله تعالى لزم سقوط الأوامر الإلهية أيضاً، وليس فقط سقوط ما يسمّى بالأوامر الحكومية أو الولائية وبهذا يسقط الإسلام بل وكل دين سماويّ.

ولعل مهدي الحائري يعتذر عن ذلك بأنّ الله تعالى لم يعمل ولاية على العباد بأوامر تأسيسيّة، وإنّما أرشدهم إلى نفس أحكام العقل، لأنّ الأحكام الشرعية ألطاف في الأحكام العقلية.

ولكن أقلّ مايرد على هذا الكلام (وبغض النظر عن ولاية المالك على المملوك

---

(١) المصدر السابق، ص٢١٩.

والخالق على المخلوق)[1] هو الإشكال بلحاظ مبناه، هو حيث التزم في ما مضى بأنّ خصوص الأوامر العبادية تأسيسيّة وليست ألطافاً في الأحكام العبادية، فنقول بناءاً على هذا: إنّه يلزم من إنكار ولاية الله سقوط العبادات، وهذا كافٍ في سقوط الإسلام، بل سقوط كل دين سماوي، لأنه لايخلو أيّ دين سماويّ عن العبادات.

أمّا إذا اعترف بعدم التضادّ أو التناقض بين مفهومي الولاية ورشد المولّى عليهم، ولكنه قال: إنّه من الثابت في فقهنا أنّ الولاية الفقهية إنما تكون لسدّ نقص المولّى عليه، فإن لم يكن صغر أو جنون أو سفه أو غياب أو عجز أو نحو ذلك في المولّى عليه لم يثبت الفقه عليه وليّاً، ولذا ترى أنّ ولاية الأب مثلاً تنتهي ببلوغ الطفل ورشده، أمّا ولاية الله فليست ولاية فقهية ومجعولة من قبل الله تعالى، وإنّما هي ولاية المالك (بالمعنى الحقيقي للمالكية لا الاعتباري الفقهي) على مملوكه وولاية النبيّ والإمام ـ بعد الاعتراف بها ـ أيضاً شعبة من شعب ولاية الله تعالى باعتبارهم مظهراً جليّاً من مظاهر الله، وليست ولاية فقهية من قبيل ولاية الأب على أطفاله، وهذا بخلاف ولاية الفقيه، فإنها ولاية فقهية لا تُجعل إلّا لدى قصور المولّى عليه.

فالجواب على هذا الإشكال هو: أنّ الأفراد بما هم أفراد مستقلّون وإن كان كثير منهم راشدين ولا قصور فيهم، لا من ناحية الصغر ولا من ناحية العقل ولا من

---

(١) وكذلك بغضّ النظر عن أنّه لو تمّ عدم التأسيس فإنّما يتم في موارد باب التحسين والتقبيح العقليين لا في موارد مجرد المصالح والمفاسد، وقد وضّحنا الفرق بين البابين في أبحاثنا الأصولية.

ناحية العجز ولا من أيّ نواحٍ أخرى، ولكنهم بما هم جزءٌ من المجتمع يبتلون ببعض القصور حتى ولو فرضوا جميعاً ـ كأفراد مستقلين ـ عباقرة وعقلاء وأذكياء وراشدين، فمن جملة قصورهم أنّه يستحيل عليم عادة الاتفاق على آراء موحّدة في قضاياهم الاجتماعية التي لابدّ فيها من توحيد الرأي لولا من يفرض عليهم رأياً موحّداً، وذلك كما في قضايا السلم والحرب والسياسات العامّة الاقتصادية أو الخارجية أو الداخلية التي لابدّ من توحيدها، ومن جملة قصورهم أنّ فيهم ظالمين ومظلومين شاءوا أم أبوا، وكثيراً مّا يعجزون عن تأديب الظالم لولا وجود سلطة تتدخّل في الأمور بوكالة أو ولاية، ومن جملتها أنهم كأفراد قليلو الاطلاع على الأحداث العالمية التي تؤثّر على تحديد الموقف في مواقفهم الاجتماعية والسياسية إلى غير ذلك من النقائص والقصور.

ويفترض لملء هذه النقائص والقصور أحد طريقين لا ثالث لهما في زمن غيبة المعصوم:

الطريق الأول: أن يقال: إنّ حلّ ذلك يكون بالتوكيل، ولا حاجة إلى الولاية، فهم يوكّلون أمرهم إلى من ينتخبونه بآراء الأكثرية، ويحدّدون نظامهم بالمقررات التي تصوّب أيضاً بأكثر الآراء، ويشخّصون وكلاءهم في مجلس المشاورة وقضاتهم أيضاً بنحوٍ من هذا القبيل وما إلى ذلك من الأمور التي تتم جميعاً بروح التوكيل لا الولاية، وذلك بأشكال مختلفة على اختلاف أشكال الديموقراطية.

ولكن الذي يرد على ذلك ما مضت الإشارة إليه سابقاً من أنّ هذه التوكيلات

إنّما تصدر من المجتمع كمجتمع لا من الأفراد المستقلين، وهناك فرق بيّن بين المجتمع والأفراد، ولذا قد تتعارض مصالح المجتمع مع مصالح الأفراد، وربّ فرد لم يؤمن أصلاً بنظام الديموقراطية، ولم يشترك في الانتخاب ولو فرضناه خاطئاً في ذلك، وربّ فرد لم يكن بالغاً رشيداً في زمان الانتخاب ثم بلغ الرشد قبل انتهاء الفترة التي تمّ الانتخاب لها، وربّ إنسان اشترك في الانتخابات وأعطى الوكالة ثم ندم، والتوكيل أمر قلبيّ ينتهي قهراً بالتراجع عنه، ولهذا يجوز للأمّة على رأي الديموقراطية عزل الرئيس المنتخب إن تراجعت عنه بأكثرية الآراء أو بالإجماع، لكن حينما يتراجع البعض من الأقلّية لا يقولون بسقوط الرئيس عن الرئاسة بالنسبة لذلك البعض مع أنّ التوكيل بمقدار ذاك البعض قد انتهى.

وهذا أحد معاني أنّ المجتمع قد فرض نفسه على الفرد، وعليه فلم تعد هذه الانتخابات تعني مجرّد توكيل بحت، بل تعني في ما تعني ولاية على الأفراد غير الناخبين أو غير المقتنعين أو النادمين أو نحو ذلك. وإن شئت عبّر عن ذلك بما مضى من ولاية المجتمع على الأفراد المستقلين، فهذه الولاية بحاجة إلى دليل شرعيّ كأيّ ولاية أخرى.

الطريق الثاني: هو حل ذلك عن طريق الولاية الفقهية، ولا أقصد بالولاية الفقهية ولاية الفقيه، بل أقصد بها الولاية التي هي من أحكام الفقه كولاية الأب على الأطفال، وهذه الولاية وإن كانت خاصّة بفرض قصور المولّى عليه، لكن القصور لا يختصّ بقصور الصغر أو الجنون، بل يشمل قصور العجز. وقد شرحنا

بعض أمثلة عجز الأفراد ـ رغم رشدهم بل وعبقريتهم ـ في قضاياهم الاجتماعية لولا الوليّ أو الوكيل، فإذا توضّح عدم تمامية فكرة التوكيل وهو الطريق الأوّل انحصر الأمر بفكرة الولاية والتي لا يمكن أن تأتي إلّا عن طريق جعلٍ خاصّ أو عامّ من قبل الوليّ الحقيقي وهو الله تعالى، أو من عيّنهم من الأنبياء والأئمة.

وصحيح: أنّ تعيين غير المعصوم لا يكون عادة إلّا لسدّ فراغ النقص في المولّى عليه، لكن النقص موجود كما شرحنا، ولا ينحصر النقص الذي هو بحاجة إلى الملء والعلاج في مثل كون الأفراد جميعاً أطفالاً أو مجانين.

وكل هذا لا يعني إثبات ولاية الفقيه، بل يعني إثبات ضرورة تشخيص الوليّ عن طريق كبرى شرعية تعطي في الفقيه. أمّا أنّ تلك الكبرى ما هي؟ فهل هي عبارة عن فكرة الانتخاب، أو عن ولاية الفقيه، أو غير ذلك ؟ فهذا ما أشرنا إليه سابقاً في هذه الوريقات في بحث رواية التوقيع، وما شرحناه في كتابينا (أساس الحكومة الإسلامية) و(ولاية الأمر في عصر الغيبة).

* * *